汉译世界学术名著丛书

人类理智研究

〔英〕休谟著



VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM

汉译世界学术名著丛书

人类理智研究

〔英〕休 谟 著

吕大吉 译



商务印书馆

1999年·北京

汉译世界学术名著丛书
人类理智研究
〔英〕休谟 著　吕大吉 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号　邮政编码100710)
新华书店总店北京发行所发行
北 京 新 华 印 刷 厂 印 刷
ISBN 7-100-02618-0/B·386

1999年 8 月第1版　　开本 850×1168 1/32
1999年 8 月北京第1次印刷　　字数 88 千
印数 3 000 册　　印张 5　插页 4

定价:9.50元

David Hume

AN ENQUIRY CONCERNING THE HUMAN UNDERSTANDING

ed. by L. A. Selby-Bigge,

1894, *Oxford*

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年至 1997 年先后分七辑印行了名著三百种。现继续编印第八辑。到 1998 年底出版至 340 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1998 年 3 月

目　录

第一章　关于各派哲学…………………………………………………… 1
第二章　关于观念的起源 ……………………………………………… 11
第三章　关于观念的联系 ……………………………………………… 17
第四章　关于理智活动的怀疑性的疑问 ……………………………… 19
第五章　关于这些疑问的怀疑性的解决 ……………………………… 34
第六章　关于或然性 …………………………………………………… 49
第七章　关于必然联系的观念 ………………………………………… 52
第八章　关于自由与必然 ……………………………………………… 72
第九章　关于动物的理性 ……………………………………………… 95
第十章　关于神迹……………………………………………………… 100
第十一章　关于特殊的天命和来世的状况………………………… 122
第十二章　关于学园哲学或怀疑哲学……………………………… 138

译后记………………………………………………………………… 154

第一章　关于各派哲学

一、道德哲学，或人性科学，可以用两种不同的方式来探讨；每一种方式都有其特殊的优点，可以给人类带来乐趣、教益和革新。一种研究方式主要是把人看作是为行动而生的，并认为人的行为受爱好和情趣的影响。人们之所以追求此一对象、逃避另一对象，则是按照这些对象似乎具有的价值，并按照他们本人当时的见解。由于美德在一切对象中被认为是最有价值的，这一派哲学家便用最为亲切的色彩去描绘它。他们完全借助于诗和雄辩，以一种简明易懂的方式讨论他们的主题，这样就最适于取悦想像、激发感情。他们从日常生活中选取最能使人触目惊心的观察和事例，把相反的特征作适当的对照，以对荣耀和幸福的期待而把我们诱入美德之路，并在这些道路上用最健全的箴言和最著名的范例来规范我们的步伐。他们使我们感觉到恶与善的区别，激动并规范我们的情趣，而且他们只要因此而能使我们的心倾服于对正直和真正荣誉的爱，他们便认为那就充分达到了其全部辛劳的目的了。

二、另一派哲学家考察人，则把人看成是一个有理性的东西而不是把人视之为一个活动的东西，他们致力于形成人的理智，而不是致力于培育人的举止。他们把人性看成是一种沉思的主题，对之进行严密精细的考察，以求找到一些原则来规范我们的理智，激发我们的情趣并使我们赞同或谴责任何特殊的对象、活动或行

为。由于哲学至今尚未毫无争议地确定道德、推理和批判的基础，而且尽管它纵谈真和假、善和恶、美和丑的区别，却不能决定这些区别的源泉，对此，他们认为这是全部学问的一种耻辱。当他们从事这项费力的任务时，不为困难所阻止，而是从特殊的例证进到一般的原则，并继续追求更一般的原则，一直在达到原始的原则以后，才满意地停下脚步。因为在一切科学中，人类的好奇心也就止于这种原始的原则了。虽然他们的沉思似乎是抽象的，对于普通的读者甚至是不可理解的，但他们的目的就在于得到学者和智者的赞许；而且他们自以为，如果他们能找到某些可以给后人以教益的隐秘的真理，这就是对其毕生辛劳的充分的报偿。

三、毫无疑问，简明易懂的哲学较之精密深奥的哲学更为一般人所偏爱，而且它之所以得到许多人的推崇，不仅因为它比另一种哲学更为适意，而且因为它更为有用。这种哲学更多地进入日常生活之中，陶冶心灵和情感，通过它所论及的那些激动人们的原则来改善人们的行为，引导人们更接近于这种哲学所描绘的完美的道德。相反，由于深奥的哲学是立足于精神的需要，而不能进入于事务和行动之中，一当哲学家离开幽暗之乡而进到光天化日之下，这种哲学就会烟消云散。它的原则也不可能轻易地在我们的行为举止上留下任何影响。心灵的感触，情欲的骚扰、感情的激动，驱散这种哲学的一切结论，把深奥的哲学家还原为一介凡夫。

四、还必须承认，最持久、最公正的赞誉，是为浅易的哲学所获得的；抽象的推论家至今虽然从他们同代人的任性和无知中享受到暂时的美誉，但不能在更公正的后人面前保持住他们的声望。一个深奥的哲学家很容易在其玄妙的推论中陷于错误，而且他在

追逐推理的结果时，如果不因其中所包含的任何结论的罕见或反乎流行的意见而终止，那末，一种错误就必然成为另一种错误的根源。但是一个只求把人类的普通常识用较为美丽动人的色彩来描述的哲学家，即使他偶然地陷于错误，也不至于错得更远；如果他重新求助于普通常识和心灵的自然情趣，就可重返正确的道路，使自己免于任何危险的幻想。西塞罗的声望现今仍然显赫，而亚里士多德的声望则完全衰落了。拉·布鲁耶名扬四海、留传至今，而马尔布兰希的荣誉则仅限于他自己的国家和时代。至于阿迪生或许还会为人们乐于诵读，而洛克则将会被人们完全忘记。

纯粹的哲学家通常是罕为世人所中意的角色。因为人们认为它于社会的利益或乐趣都毫无贡献。在其生活于远离与人类的联系的同时，他埋头于其中的原则和观念也同样远离人们的理解。另一方面，纯粹无知的人是更可鄙夷的，因为在一个科学繁荣的时代和国家里，一个人才智粗鄙的最明确的标志，莫过于他对那些高尚的娱乐毫无所好。最完美的品德是在这两个极端之间：对于书籍、社交和职业，保持同等的才能和趣味；在交谈中保持从优雅的文章中产生的明察和雅致；在职业中，保持属于正确哲学之自然结果的诚实和准确。为了普及和培养这样一种有教养的品格，最有用的东西莫过于一种文风浅易的著作。这种著作对人生并无过多的要求。要了解它，也不需要深刻钻研或闭门苦读。它的学生回到人们中间，满怀高尚的情趣和智慧的箴训，可以适应人生的任何事变。借助于这种著作，美德变得可亲，科学变得适意，社交会有教益，隐居会有情趣。

人是有理性的存在物，唯其如此，人是从科学那里接受适宜的

食物和营养。但是，人类理解的范围是如此狭窄，以致无论从他所获成就的大小，还是从取得成功的把握方面来说，都极难满足他们的希望。人不仅是有理性的存在物，而且还是社会的存在物。但是人既不能常常享受到适意而有趣的社交，也不能常常保持住对这种社交的适当的爱好。人还是一种行动的存在物，由于这种行动的禀性以及由于人类生活的各种需要，使人必须从事工作和职业。但是心灵需要轻松些，不能总是挂虑和操劳。因此，自然似乎给我们指出，那最适宜于人类的生活乃是一种混合的生活，并且秘密地告诫人们不要过分地沉溺于这些癖好中的任何一种，以致使他们不能适于其他的职业和享乐。她（自然）说：纵情于科学吧！但要让你的科学成为人的科学，并因此而使它能够与行动和社会发生直接的关系。奥妙的思想和深邃的探索，我是禁止的，我将通过这种探索把你导入沉思的忧郁、无尽的迷惑和使你所妄想的发现必将受到的冷遇，对你进行严厉的惩罚。你尽可以成为一个哲学家，但在你的全部哲学中，你仍应是一个人。

五、一般人宁愿满足于浅易的哲学而不爱好抽象深奥的哲学，但对后一种哲学不作任何的责备或鄙弃。如果我们赞同这种一般人的意见，并允许每一个人去享受他自己的嗜好和情趣而不予反对，这或许不是不恰当的。但是，由于事情往往搞得过分，甚至绝对地否定一切深奥的推理（或普通所谓形而上学），因此我们现在将着手考察有什么合理的理由，能够用来为形而上学进行辩护。

首先我们就可看到，从精确和抽象的哲学产生的一种重大利益，就在于它对浅易而有人情味的哲学的补益；没有前一种哲学，

后一种哲学在其意见、教训或推理中决不能达到充分精确的程度。所有优雅的文章无非是从各种角度、各种境遇下所见之人类生活的图画，按照对象展现于我们面前的性质，唤起我们关于崇敬或责难、赞美或嘲笑的不同情感。一个艺术家如果在其细致的感受和敏捷的领悟之外，对人的内在的结构，理解的作用，情感的活动以及分辨善恶的各种感情具有精确的知识，那他一定能有更好的资格在其从事的上述事业中取得成功。无论这种内在的探索与研究看来可能多么费力，但对于那些想要成功地描绘生活与行为的明显的、外在的现象的人来说，这种研究在某种程度上却是必需的。解剖学者给我们眼睛呈现出最可怕、最令人不快的对象，但是解剖学对于画家甚至在勾画维纳斯和海伦的轮廓时也是有用的。当画家运用其艺术的一切最丰富的色彩，赋予其形象以最优美动人的姿态的时候，他仍然必须注意到人体的内在构造、肌肉的位置、骨骼的结构、各个部分或器官的功用和形象。在任何情况下，精确都有益于美丽，正确的推理都有益于细致的情感。如果我们想通过贬低一方来抬高另一方，那是徒劳无益的。

此外，我们还可以看到，在任何艺术和职业中，即使是在与生活与行动最有关系的艺术和职业中，精确的精神（无论怎样获得）都会使它们更臻于完美，更有助于社会利益。一个哲学家虽然可能远离实际事务而生活，但哲学的精神如果由一些人细心地予以培养，必定能逐渐普及到整个社会，使各种艺术和职业都同样地趋于正确。政治家在分配和平衡权力时，会由此而获得更大的预见和机敏；法学家在其推理中将更有条理和更精密的原则；司令官在其训练中将更有规则，在其计划和实战中将更为谨慎。由于采取

了与上述相同的步骤，现代政府的稳定性超过古代政府，现代哲学的精确性已经并将继续得到改进。

六、即使这些研究除了满足天真的好奇心以外而不能收到任何利益，也不应该因此而予以藐视，因为这些研究使人类所拥有的少数几种安全无害的快乐又增添了一种快乐。生活中最愉快最安全的大路是经由科学和学术的途径来引导的；无论何人只要能拆除这条路上的障碍，或者开辟任何新的境界，他就应该在此范围内被尊为人类的恩人。虽然这些探索可能费力和疲劳，但是某些人的心灵就像某些人的身体一样，精力旺盛，身强力壮的人，需要剧烈的运动，并从一般人看来似乎是累赘和辛劳的事情中得到快乐。阴暗对于心和眼的确是痛苦的，但是如能通过各种努力，从阴暗中得到光明，那一定是痛快的、欣慰的。

然而，深奥抽象的哲学中的阴暗之所以遭到反对，不仅是因为它令人费力和疲敝，而且也由于它是不确定和错误的不可避免的根源，在这里确实存在着对于形而上学的重要部分的最公正、最近乎情理的反驳，这就是说，形而上学并不是一门真正的科学。形而上学或者产生于人类虚荣心的无益的努力(这种虚荣心使人类钻进了我们的理解所完全不能达到的题目)；或者产生于普通迷信的伎俩(这种迷信由于不能以明晰的理由来保卫自己，便用纠缠难解的荆棘去掩盖和保护其自身的弱点)。这些强盗因为被赶出了旷野，他们便逃进森林，等待时机以袭击人心中每一条不设防的通道，并用宗教的恐怖和偏见去压服它最顽强的反对者，只要稍不留神，就会遭到压迫。许多人由于懦弱和愚昧，给敌人敞开大门，并且恭顺谦卑地欣然接纳他们的敌人，把他们当作自己合法的君主。

七、但是，这就是哲学家应该停止这种研究，而听任迷信继续占领它的避难所的充足理由么？我们不是正应该得出一个相反的结论，并觉察到我们必须把战争引进到敌人的最秘密的藏身地么？如果我们希望人们由于屡遭挫折就会最终放弃这种缥缈的科学，并找到人类理性的适当领域，那是注定要落空的。因为很多人觉得不断回味这些题目是大有兴趣的。除此以外，我认为，盲目失望的动因在科学中决不能有其合理的地位。因为，无论怎样地证明了前人尝试的失败，仍然可以期望后代人的勤劳、幸运和改进了的才智，有可能达到前代所不知道的发现。每一个好冒险的天才仍将为这难得的奖赏而跃跃欲试，当他希望那完成如此艰难事业的光荣正是专为他保留着的时候，前人的失败，不但不会使之沮丧，反而使他受到鼓舞。要使学问从这些深奥的问题中立即解脱出来，唯一的方法是认真地研究人类理解的本性，并根据对于理解能力的精确分析指示出它无法适应那样幽远深奥的题目。我们必须经受这番疲劳，以求在今后安逸过活；必须小心培育真正的形而上学，以求消灭虚妄假混的形而上学。懒惰，虽然给某些人提供一种对付这种骗人哲学的盾牌，而对另一些人，这种懒惰却被好奇心所压倒；至于失望，虽可能得势于一时，但也可能在后来让位于乐观的希望与期待。只有精确而正当的推理才是普遍有效的良药，它适合于一切人和一切性格，唯独它才能推翻那深奥的哲学和形而上学的呓语。这种形而上学的呓语，由于混杂着普通的迷信，便赋有了使粗心大意的推理者难以看穿的态式，并披上了科学和智慧的外衣。

八、在经过审慎地考究之后而排除学术中最不确定以及最令

人不快的部分，除了这种裨益之外，还可以从对人性的能力和职能的精确考察中得到许多积极的裨益。关于心灵的作用是令人奇怪的，它虽然最为直接地呈现于我们面前，然而，一当它成为反省的对象，便似乎陷于暧昧之中，我们的眼睛也不能轻易地找到分辨和区别它们的界线。这个对象太精妙了，又不能在同一方面和状况下长久保持下去，必须在一刹那间借助于卓越的洞察力（这种洞察力是天然的、并通过习惯和反省而得到改进）来把握，因此，仅仅是了解人心的不同作用，把它们彼此分离开，在适当的名目下予以分类，纠正所有那些当其成为反省和研究的对象时所呈现出的陷于纷乱之中的情形，那已经是科学中并非无关紧要的部分了。这种分门别类的话题，当其行之于外界的物体或感官的对象时，并没有什么优越之处，但若施之于人心的作用，其价值就会随着我们在研究中遇到的困难与辛劳的程度而相应地得到提高。即使我们只能提供这幅心理的图形，勾画出人心的各个部分和能力的轮廓，而不能再进一步，这至少在此范围内也是令人满意的。这种科学愈是明确（这是无法使之明确的），则一切号称有学问和懂得哲学的人却对此种受人尊重的科学仍然无知，也就愈是显得可鄙。

我们在这里决不能对这门科学保持任何猜疑，把它认作是不确定的、虚妄的；除非我们抱着这样一种怀疑主义，以至整个地推翻一切思考、甚至一切行动。毋庸置疑，人心赋有种种能力和官能，这些能力是彼此不同的；凡确实为直接的知觉区别开来的东西，也可以为反省所区别。当然，关于这个主题的一切命题都有真有假，但它们并未超出人类理解的范围。有许多这类明显的区别，例如意志和理解、想像和情感的区别，这些是任何人都能理解的。

至于更为精细和更为哲学化的区分，虽然较难理解，却并非不真实的和不确定的。这些探索中的某些成功的事例，特别是新近的那些事例，可以给我们提供一种较为正确的概念，使我们认识到这门学问的确定性和坚实性。如果说，那些给我们提供一个真实的行星系统、调准这些遥远天体的位置和秩序的哲学家的辛劳，值得我们尊重，那末，当有些人如此成功地描画了与我们直接相关的人心的各个部分、我们又怎能假装视而不见呢？

九、我们不是还可以希望哲学（如果它被精心地培育起来并为公众的关心所鼓励）可以使其研究更进一步，以求发现出（至少在某种程度上）人心的各种作用所由触动的秘密动因和原则么？天文学家长期以来满足于根据现象来证明各种天体的真实的运动、秩序和体积；直到最后，哲学家出现了，他依据最巧妙的推理，确定了制约和规定各个行星的运行的法则和力量。对于自然界的其他部分，也有类似的考察。关于心理的能力和组织方面的研究，如果我们使用同样的力量和审慎，我们也有理由希望获得同样的成功。人心的活动和原则可能是互相依赖的，而它们又可以归结于一个更为一般、更为普遍的原则。至于这种探索究竟能达到何种地步，在我们细心地尝试以前（甚至以后），是难以准确规定的。的确，甚至那些在推究哲理上最疏忽大意的人，也在每天进行着这种尝试，而且没有任何事情能比以充分的细心和注意来从事这项事业更为需要的了。如果这种尝试是在人类理解的范围之内，则它终究会被幸运地完成的；否则，它也可能被人们自信而放心地弃之不顾。最后这个结论确实令人不快，也不应该轻率地接受。因为如果作这种假设，我们不是就过多地贬低了这类哲学的美和价

值吗？当考察那些激起我们赞赏和憎恶的行为时，道德学家至今总是习惯于探究各种情感所依赖的某些共同原则，虽然他们对某种一般原则的热情有时未免过于极端。然而必须承认，他们希望找到能正确地分辨一切善和恶的某些一般原则，这是可以谅解的。批评家、逻辑学家、甚至政治学家都曾致力于此。他们的努力也并非全部失败，虽然很可能还需要更长的时间、更大的精确、更热心的勤奋才能使这些科学臻于完善。要立即抛弃这一切要求，可以被正当地认之为较为轻率、仓猝和独断，即使总是企图以粗鲁的命令和原则强加于人的最大胆最武断的哲学也没有如此轻率、仓猝和独断。

十、虽然关于人性的推理似乎抽象而难以理解，这又有什么关系？不能就此假定它们是虚妄的。相反，那么多聪明而又深刻的哲学家至今尚未把握的东西，看来不可能是非常浅显和轻而易举的。这些探索无论怎样使我们耗费心血，但如果能通过这种手段而在这样重要无比的主题方面增长我们的知识，那我们就会觉得自己不仅在利益方面，而且在乐趣方面，得到了充分的报偿。

然而，鉴于这些思辨的抽象性终究不是一种长处，反倒对它是一种损害，也由于这种困难或许有可能通过细心和艺术而得到克服、并避免一切不必要的细节，我们在下面的研究中，试图阐明那些至今因其不确定性而妨碍智者，因其暧昧性而掩盖无知者的问题。如果我们能够把深刻的研究和清晰性、真理和新奇性调和在一起，并因此而把各派哲学的分界统一起来，那就算是幸运了！如果我们通过这种浅易的推理而能够推翻似乎至今仍庇护迷信、掩盖荒谬和错误的玄奥哲学的基础，那就尤其幸运了。

第二章　关于观念的起源

十一、每个人都会欣然同意，当一个人感觉到灼热的痛苦或温暖的愉快时，和当他事后在其记忆中重新唤起这种感觉或在其想像中预感到这种感觉时，在心灵的这两种知觉之间，是有重大的差别的。回忆和想像可以模写这些感性知觉，但是永远不能完全达到原来的感觉那样有力量和有生气。即使当它们以最大的活力发生作用时，我们充其量只能说，它们是那样生动地代表着它们的对象，以致我们差不多可以说我们感到或看到这个对象了。但是，除非我们的心灵为疾病或疯癫所侵扰，它们永远不能达到那样生动活泼的程度，以致使得这两种知觉完全不能区别开来。诗文不管多么华丽多彩，总不能把自然事物描写得同真情实景一样。最生动活泼的思想还是抵不上最迟钝的感觉。

在心灵的其它一切知觉中，我们也可以观察到同样的差别。一个正在发怒的人所受到的激动，与一个仅仅想到那种愤怒情绪的人所受到的激动、在态度上是大不相同的。如果你告诉我有人正在恋爱之中，我容易了解你的意思，并对这个人的境遇形成一个正确的概念；但是我们决不会错把这种概念和这个人在恋爱中真正的神魂颠倒的情绪等同起来。当我们反省我们过去情绪和感情的时候，我们的思想是一面可靠的镜子，能真实地模写它的对象，但是它所用的色彩，与我们原来的知觉所具有的色彩比较起来，却

总是暗淡的，模糊的。要想区分出这两种知觉之间的差别，我们并不需要细致的辨别力或形而上学的头脑。

十二、因此，我们可以把心灵的一切知觉分为两个等级或两类，这是依其强力和生动的程度来区分的。那比较微弱而不生动的一类，通常称之为思想或观念。另外的一类在我们的语言(英文)和大多数其它语言中还缺少一个名称。我猜想，这是因为除了哲学上的目的以外，任何人都并不需要把它们列在一个一般的术语或名称之下。因此，我们可以稍微随便一点，把这种知觉叫做印象。不过我运用这个词，其意义与普通用法稍有不同。我所谓印象，意思是指一切较生动的知觉，就是指当我们听到、或看到、或感觉到、或爱、或憎、或希望、或意欲时的知觉而言。印象不同于观念，观念是较不生动的知觉，我们是在反省上述这些感觉和运动时才意识到这些观念的。

十三、乍看起来，没有任何东西像人的思想那样更不受限制，它不仅超出人类的一切力量和权威，而且甚至也不限制在自然和实在的范围之中，我们的想像要构成怪物的观念以及把各种离奇的形象和现象连接起来，其所费的力气并不比设想最为自然而常见的对象更多。我们的身体被限制在一个星球上，并在这个星球上痛苦而艰难地踟蹰；与此同时，我们的思想却能在刹那间使我们心荡神移于宇宙间最辽远的区域，甚至超出宇宙之外，进入无界限的混沌之中；在那里，自然界被假定为是完全混乱的。我们从来没有看到或听到的东西，依然是可以设想的。没有任何东西超出我们思想的能力之外，除非其自身包含着绝对的矛盾。

虽然我们的思想似乎享有无限制的自由，但如我们予以比较

切实的考察，就会发现它实际上是被限制在一个狭窄的范围之内。心灵的全部创造力只不过是将感官和经验提供给我们的材料加以联系、调换、扩大或缩小的能力而已。当我们想到一座黄金山的时候，我们只是把以前所熟知的"黄金"和"山"这两个没有矛盾的观念结合起来。我们也能设想一匹有德行的马；这是因为我们凭自己的感觉设想到德行，而又可以把它与我们所熟悉的马这种动物的形象结合起来。简言之，所有思想的原料，或者是来自我们的外部感觉，或者是来自我们的内部感觉。心灵和意志只是将这些原料加以混合和组合而已。或者我们用哲学的语言来说，我们的一切观念或比较微弱的知觉，都是我们的印象或较生动的知觉的摹本。

十四、要证明这一点，我想有下列两个论证就足够了。第一，当我们分析我们的思想或观念的时候，不管它们是何等的复杂或崇高，我们总是发现它们可以分解成为简单的观念，而这些简单的观念又是先前的一种感情或感觉的摹本。即使有些观念乍看起来似乎与这个来源相去甚远，但是经过比较详细地考察，我们仍然发现是从那个始源得来的。上帝的观念，意思是指一个全智和至善的神，就是由于反省我们自己心灵的作用并无限地扩大善良和智慧的品质而产生出来的。我们可以任意把这种研究进行到任何程度，但在那里总会看到，我们所考察的每一个观念都是与其相似的印象的摹本。如果有人断言这个论点既不是普遍地正确，也不是没有例外，那他们只有一个简便的方法来反驳它，就是拿出他们认为不来自这个源泉的那种观念来。如果我们想要坚持我们的学说，我们就有义务拿出与此相应的印象或生动的知觉来。

十五、第二，如果一个人由于感官的缺陷而不能感受到任何感觉，那末，我们总是看到，他也感觉不到相应的观念，一个瞎子不能形成颜色的观念，一个聋子不能形成声音的观念。如果你治好了他们在感官上的缺陷，为他们感觉打开了新的通道，那末，你也就为他们的观念打开了新的通道；他在设想这些对象时就没有什么困难了。同样，如果一个对象本来可以引起感觉，却从来没有与我们的感官接触过，那么，人们也就不会有这种感觉。一个拉普兰人或黑人对于酒的味道是没有任何观念的。在心灵方面（指精神的内部活动，如情感、意趣、意志等。——译者）虽然很少或者没有对某种精神现象缺乏感受的例子，我们虽然不曾看到一个人从来没有感受到或根本不能感受到人类所共有的某种感情和情趣，可是我们也能看到同类的现象，只是程度较轻而已。一个温和的人就不能形成根深蒂固的报仇观念或残忍观念；一个有自私自利之心的人，也不能轻易地设想高度的友谊和慷慨。我们欣然承认，其它的存在物可能具有我们意想不到的许多感官。因为它们的观念从来也不是按照我们的观念进入心灵的唯一方式而引起的，也就是说，它们的观念不是通过实际的感触和感觉而引起的。

十六、然而也有一种相反的现象可以证明，不依赖于相应的印象，观念的产生并非绝对没有可能。我相信人们都会欣然承认，从眼睛进入的各种不同的颜色观念，或者从耳朵输入的各种声音观念，彼此之间有真正的差异；同时，它们又互相类似。如果这个说法对于各种不同的颜色是对的，那末，它对于同一颜色的各种浓淡不同的色调也一定是对的；每一种色调都产生一个不同于其余色调的特殊观念。如果否认这个说法，那末这就可能通过颜色浓

度的逐渐推移而于不知不觉中把这种颜色推到与原来很远的地方。如果你不承认这中间的各个分段是不同的,那么你就不能在否认这两端的色调是相同的同时而不陷于荒谬。假定一个人三十年来一直享用他的视觉,并且完全熟悉了各种各类的颜色,只是从来没有运气遇到——举例来说——蓝色的某种特殊色调。如果我们把蓝色的各种不同的色调(唯独那一种色调除外)摆在那人的面前,由最深的逐渐降到最浅的,则此人在缺乏那种色调的地方,显然将会感到一片空白;在那里,相邻接的两色调之间的距离比其它色调之间的距离要大一些。现在我要问,虽然此人的感官从未给他输入此种特殊色调的观念,他是否可以借助于自己的想像力补充这片空缺,生起那种特殊色调的观念来?我相信多数人都会认为他能够这样。这足以证明简单的观念并不是在一切情况下总是产生于相应的印象;虽然这个例证是如此稀少,以至不值得我们注意,而且我们也不应该单单因此就改变我们的一般准则。

十七、因此,这个命题的本身不仅是简明的可理解的,而且如果使用得当,还可以使各种争论同样地可以理解,并驱散那种长期迷住形而上学的推理并使之丢脸的一切呓语。一切观念,特别是抽象观念,天然是暗淡的,模糊的,只是为心灵泛泛地把握,它们容易与其他相似的观念混淆起来。任何一个名词,当其经常被使用的时候,即使没有明确的意义,我们也容易想像它附带有一个确定的观念。相反,一切印象,即一切感觉,不管是外部的或是内部的,都是强烈的、生动的,它们中间的界限是比较精确的限定了的,对他们是不容易陷入任何错误和误解的。因此,当我们对一个被使用而没有任何意义或观念的哲学名词发生疑问的时候(这是常见

的），我们只须追问：所假定的那个观念是从何种印象得来的？如果不可能找到任何与它相应的印象，那就证实了我们的怀疑了。在把各种观念置于这种明确的观点之下来考察以后，我们就可以合理地希望消除关于观念的本性和实在性的一切可能产生的争论〔注一〕。

〔注一〕那些否认天赋观念的人的意思，可能不过是说一切观念都是我们的印象的摹本。不过必须承认，他们使用的名词，没有谨慎地加以选择，也没有精确地予以规定，这就不能防止对其学说的一切误解。所谓天赋的意思是什么？如果天赋的与自然的是一个意思，那末，关于心灵的一切知觉和观念都必须被认作为天赋的或自然的。无论我们是否把"自然的"一词与"反常的"、"人为的"、"奇迹般的"等词对立，情况都是如此。如果所谓天赋的，意思是指与生俱来，那末这个争论似乎是琐碎的，我们不值得去考究思想究竟开始于什么时候，是在降生之前，降生之时或降生以后。其次，洛克和其它的哲学家所用的观念一词，在通常的情况下，意义也似乎非常模糊不清，观念被用来代表我们的一切知觉、感觉、情感和思想，在这种意义下，我就希望知道，他们硬说所谓对自己的爱，对侮辱的恨，或两性间的爱情不是天赋，那还有什么意义呢？

如果我们按照上面说明的意义来理解印象与观念这些名词，并且把天赋的理解为原始的，或不是先前知觉的摹本，那末，我们就可断言，我们的一切印象都是天赋的，而我们的一切观念则不是天赋的。

坦率地说，我的意思是，洛克是被经院学者诱引到这个问题上来的，那些经院学者使用没有定义的名词，把它们的争论搞到令人厌烦的地步而又没有触及问题的要点。在这个问题以及其它的许多问题上，那个哲学家的推理似乎同样充满了暧昧和遁辞。

第三章　关于观念的联系

十八、显然，在心灵的不同思想和观念之间存在着一种联系的原则，各种思想和观念在记忆或想像中出现时，它们也以一定的方法和规律互相导引。从我们比较严谨的思考或谈话中可以看到，任何特别的思想如果闯进来打断观念的有规律的渠道或链条，便会立刻被发现并予以排斥。即使在我们最疯狂、最紊乱的狂想中，甚至于在真正的梦境中，如果我们回想一下，也会发现想像并不是完全任意地胡奔乱跑，而是在彼此连续的不同观念之间仍然保持着某种联系。如果将最散漫、最随便的会话记录下来，我们可以立刻发现其中有一个线索连贯着所有的转折点。如果有一个地方这个线索断了，那末打断谈话线索的人还可以告诉你，在他的心中有一系列思想暗地里盘旋着，渐渐使他偏离了谈话的主题。在各种不同的语言中，甚至在我不能猜想到其中有任何联系或交流的地方，我们仍然能发现，那些表达最复杂的观念的词，大致也是彼此相当的。这一点就确切地证明了包含在复杂观念中的简单观念是由某种普遍原则结合起来的，这个原则对于全人类具有同样的影响。

十九、虽然各种观念的互相联系是非常明显、一望而知的，但是我却未曾见到任何一位哲学家曾试图把所有的联系原则列举出来或加以分类；然而这却似乎是一个值得好奇的问题。在我看来，

观念的联系只有三条原则，这就是："相似性"、时间或空间上的"连接性"，以及"原因"或"结果"。

我相信这几条用来联系观念的原则是不会引起太多的怀疑的。例如看见一张图片便会自然地想到原物[注一]；说到一座建筑物的某一房间便自然地问起或说到别的房间[注二]；如果想到一个伤口，便难免想到由此而引起的痛苦[注三]；但是如果认为这个列举是完备的，如果说只有这样三种联系的原则、除此以外别无其他的联系原则，那可能是难以证明、难以使读者满意、甚至也难以使自己满意的。在这种情况之下，我们所能做的，只是将若干例证逐个地加以检验，仔细地考察结合各种不同思想的原则，不停地做下去，直到使这个原则尽可能成为普遍的原则为止[注四]。我们检验的例子愈多，检验得愈仔细，我们便愈加确信我们由全体中作出的列举是完备的、完全的。

〔注一〕相似性。

〔注二〕连接性。

〔注三〕原因和结果。

〔注四〕例如反对和矛盾也是观念之间的一种联系，不过我们可以把它看作是因果性和相似性的一种混合。如果两个对象互相矛盾，一方消灭另一方，那就是说，一方是另一方消灭的原因，一个对象的消灭观念包含着它的先前存在的观念。

第四章　关于理智活动的怀疑性的疑问

第　一　节

二十、人类理性或研究的全部对象，可以自然地分为两类，即：观念的关系和实际的事情。属于第一类的是几何、代数、三角和算数等科学。简言之，任何一个命题，只要由直觉而发现其确切性，或者由证明而发现其确切性，就属于前一类，“直角三角形斜边的平方等于其余两边的平方和”这个命题，便是表达这些图形之间的一种关系。又如：“三乘五等于三十除二”这个命题，便是表达这些数目之间的一种关系。这类命题，只凭思想的作用就能发现出来，而不以存在于宇宙中某处的任何事物为依据。纵然在自然中并没有圆形或三角形，欧几里德所证明的真理仍然保持着它的可靠性和自明性。

二十一、人类理性的第二种对象——实际的事情，则不能用同样的方式来加以确定；它们的真理性不论有多大，在我们看来总不能与前一类的真理性同样明确。各种事实的反面仍然是可能的，因为它并不会包含任何矛盾，而且可以同样轻易明晰地为心灵所设想，就像那符合实际情况的一样。“太阳明天将不出来”这个命题和“太阳明天将要出来”这个断言是同样易于理解的，同样没有矛盾的。因此我们要想证明前一个命题的错误，将是徒劳的。如要论证它是错误的，一定要证明它包含着矛盾，并且决不能明确

地为心灵所构想。

所以，我们的好奇心值得去研究一个问题，这就是在我们感官的当下证据或我们记忆的记录以外，保证使我们确信任何真实的存在和事实的明确性的本质究竟是什么？大家知道，哲学的这一部分，无论是古代人或现代人都未曾予以开拓。所以，在从事如此重要的一种研究中，我们的疑难和错误是更可原谅的，因为我们在如此艰难的路上没有任何指导和规范。由于这种研究刺激起人们的好奇心，推翻那种毒害一切推理和自由研究的盲目的自信心和安全感，这就可以证明，这种研究是有用的。我认为，我们在普通哲学中发现出缺点(如果有的话)不但不会使人沮丧，在通常情况下反而激励人们试图去提供一种较之过去提供给公众的理论更为充分、更令人满意的理论。

二十二、一切关于实际的事情的推理，似乎都建基于因果关系之上。仅仅通过这种关系，我们便能超出我们的记忆和感官的见证以外。如果你问一个人，他为什么相信任何一件不在眼前的事实，例如，他的朋友正在乡下或在法国，他就会给你说出一个理由，这个理由会是另外一些事实，例如他接到了朋友的信，或者知道这个朋友先前的决定或约定。如果一个人在荒岛上发现一只表或任何其他器械，他就会推断那个荒岛上曾经有人到过。一切关于事实的推理都同样是这种性质。在这里，通常总是假设，在眼前的事实以及由此推断出来的事实之间存在着一种联系；如果没有东西将它们联系起来，这种推断就会完全不可靠。如果我们在黑暗中听到一种有节奏的声音和合乎理性的谈话，就会使我们确信有人在那里。为什么？因为这些声音和谈话是人造成的，与之有

密切的联系。如果我们分析一切具有这种性质的推论，我们就会发现，它们是建基于因果关系之上的，而且这种关系不是接近的，就是遥远的；不是直接的，就是同时的。热和光是火的同时的结果，一种结果是可以正确地从另一种结果推论出来的。

二十三、如果我们要想使自己满意于那种使我们确信实际的事情的确实性的本质，我们就必须研究，我们究竟是怎样得到关于原因与结果的知识的。

我要大胆地提出一个没有例外的一般命题：我们关于因果关系的知识，在任何情况下都不是从先验的推理获得的，而是完全产生于经验，即产生于当我们看到一切特殊的对象恒常地彼此联结在一起的那种经验。一个人不管他有多么强烈的自然理性和才能，如果在他面前的对象对他说来完全是新的，那末，即使他极其精细地考察它的可感性质，他也不能发现出关于这个对象的任何原因和结果。即使我们假定亚当的理性官能一开始就是十分完美的，他也不能根据水的流动性和透明性而推论出水会把他窒息，或者根据火的光明和温暖就推论出火会把他化为灰烬。任何对象都不能借其呈现于感官的性质，显露其所由产生的原因或由之而生的结果。我们的理性如果离开经验的帮助，也不能作出关于真实的存在和事实的任何推论。

二十四、“原因和结果的发现，不是通过理性而是通过经验”这个命题，如果就我们记得曾经有一个时候完全不为我们所知的那些对象来说，是很容易被人所接受的；因为我们必须意识到，在那时候我们完全没有能力预知从这些对象中将会产生出什么东西来。拿两块平滑的大理石放在一个没有受过自然哲学熏陶的人面

前，他决不会发现，它们是以这样一种方式黏合在一起，以致从纵的方面要把它们分开费力很大，而它们对横向的压力的抗力则很小。这些事件与自然中经常发生的事件很少类似之点。因此很容易承认，要认识它们，只有通过经验。没有人可以想像，火药的爆炸或磁石的吸引能够通过先验的论证来发现。同样地，如果我们假设某种结果依据于复杂的机械或各部分间的秘密结构，我们就不难将我们对于这方面的一切知识归之于经验。谁敢断言他能提出终极的理由来说明牛奶和面包只对人是适宜的营养品，而不是狮子或老虎的适宜营养品呢?

但是，乍看起来，这同一个真理对于我们有生以来就熟悉了的那些事件，可能没有相同的明确性，那些事件与整个自然过程非常相似，而且人们假设它们是以那些并无任何部分间的秘密结构的事物的简单性质为依据的。我们很容易想像，我们单凭理性的活动，不靠经验，就能发现出这些结果。我们妄自设想，假如我们突然来到这个世界，我们立刻就能推断出，一个弹子撞击另一个弹子后，就会把运动传递给那个弹子，而不必等待事件发生，就可以确定地宣布这件事一定会发生。这是习惯的影响。习惯到了最深的程度，它就不仅掩盖了我们天生的无知，甚至隐蔽了习惯本身，好像没有习惯这回事似的，这只是因为习惯已经达到了最高的程度。

二十五、要使我们相信所有的自然规律和所有的物体活动都毫无例外仅仅为经验所认识，作下面这些思考大概也就够了。如果一件事物呈现在我们面前，如果我们必须断定从这件事物中将要产生的结果，而不必参照过去的观察，那么，我要问你，心灵应当以什么方式来进行这种活动呢？它必须构想或想像出一个事件，

把它当作那个事物的结果;很明显,这种构想一定是完全任意的。心灵即使用最精密的考察也决不能在所假定的原因里面找出结果来。因为结果是与原因完全不同的东西,所以我们决不能在原因里面发现结果。第二个弹子的运动是一件完全不同于第一个弹子的运动的事件,一个弹子中没有任何东西暗示出另一个弹子的丝毫线索。一块石头或一块金属抛到空中,如果没有任何东西支持它,便立刻会落下来。可是,假如先验地来考虑这件事,我们在这种情况下,是不是可以发现一种东西能够使我们产生石头或金属降落的观念,而不是上升或者别种运动的观念呢?

既然在一切自然事物的活动中,我们如不参照经验,则对于一种特殊结果所作的最初的想像或构想便是任意的,那末,我们也必须认为:我们在原因与结果之间所假定的那种纽带或联系,亦即将原因和结果结合起来,使那个作为原因的活动不可能产生出别的结果的那种联系,也同样是任意的。例如,当我看到一个弹子沿着直线向另一个弹子运动时,即使假定第二个弹子的运动使我偶然想到这是他们接触或冲撞的结果,难道我就不能设想从这个原因中同样可以产生出成百种事件来吗?这两个弹子就不会完全静止下来吗?第一个弹子就不会循着直线向后退,或者从第二个弹子跳到其它的路线或方向去吗?所有这些假定都是不矛盾的,可以设想的。那么,为什么我们却偏爱那个并不比其它的假定更不矛盾、更可以设想的一种假定呢?我们的一切先验的论证是永远不能指出这种偏爱有任何基础的。

总之,每个结果都是与它的原因不同的事件。因此,结果是不能从原因中发现出来的,我们对于结果的先验的构想或概念必定

是完全任意的。即使呈现了结果之后,结果与原因的联系也还是同样任意的;因为还有许多其它的结果,依照理性看来,也同样是不矛盾的、自然的。因此,我们如果没有观察和经验的帮助,要想决定任何单个的事件或推断出任何原因和结果,那是办不到的。

二十六、因此,我们可以看到,正是这个理由使得任何一个理智谦逊的哲学家都不曾妄想给任何自然作用指派其终极的原因,或明确地指示出在宇宙中产生出某种单一结果的那种力量的活动。人们都承认人类理性的最终目的是通过类比、经验和观察进行推理,把产生出自然现象的各种原则归结为一种更单纯的原则,把许多特殊的结果还原为少数概括的原因。至于这些概括原因的原因,则我们休想将它们发现出来。即使我们对它们作任何特殊的解释,也不能使我们自己满意。这些最终的根源和原则,对人类的好奇心和研究是完全关门的。弹力、引力、分子的凝聚,冲击后运动的传递,这些很可能就是我们在自然中将来所能发现出的终极的原因和原则;如果我们能借助于精确的研究和推理,把特殊的现象归原于(或接近于)这些一般的原则,那么我们就可以认为我们自己是非常幸运的了。最完善的自然哲学只不过掩饰我们的无知于一时,至于最完善的道德哲学和形而上学则或许只不过是暴露其更大的愚昧而已。因此,一切哲学的结果都只是使我们看到人类的盲目性和弱点。不管我们怎样竭力想避免和逃脱这一点,在每一个关头我们都会看到这种盲目性和弱点。

二十七、即使我们用几何学来帮助自然哲学,也不能补救这种缺点。借助于受到如此正当赞美的几何学的全部精确推理,也不能把我们导入关于终极原因的知识。各种应用的数学都假定自

然在其活动中建立了一定的法则，抽象的推理则是用来帮助经验发现这些法则，或者用以决定这些法则在各种特殊情况下的影响，在这里，这种影响取决于距离和数量的精确程度。依据由经验发现的运动规律，任何物体在运动时的运动量与其固体的容积和速度成复比例，因此，即使是一种微小的力量，我们只要凭借发明和机械来增加它的速度，使它得以胜过固体的抗力，就能除去最大的障碍，提起最大的重量。几何学帮助我们应用这个法则，给我们提供各种机械中的组成部分和形象的正确面积。但是法则本身的发现仍然只能依靠经验，而且世界上所有的抽象的推理都不能使我们前进一步而认识这个法则。当任何对象或原因呈现于我们的心灵面前，如果我们不依靠一切观察，只用先验的推理来考察，它就决不能给我们提供任何别的对象（如它的结果）的观念，更不能向我们指示出它们之间的不可分离、不可违背的联系。一个人如果仅仅借助于推理就发现出结晶是热的结果，冰是冷的结果，而事先却不熟悉这些性质的作用，那他也未免太机灵了。

第　二　节

二十八、对于我们第一次提出的问题，我们至今尚未得到任何差强人意的解答。每一个解答都仍然会产生一个与过去的问题同样困难的新问题，引导我们作更进一步的研究。如果有人问：我们关于实际事情的一切推论的本性是什么？适当的答复似乎是，这些推论是建立在因果关系之上的。如果再问：我们关于因果关系的一切推论和结论的基础是什么？就可以用一个词来回答："经

验”。但是如果我们再进一步追根究底地问：由经验得来的一切结论的基础是什么？这就包含了一个新问题，这个问题可能更难以解决和解释。那些自负智慧非凡、能力超群的哲学家，当其遇到性喜追问的人们时，会有一项艰难的任务，这些人将把他们推出其藏身的每一个角落，并在最后定把他们带到某种危险的困境中。预防这种狼狈处境的最好办法就是不要过于自负，并且在别人向我们提出这类难题之前就把它的困难揭示出来。借助于这种方法，我们就可以把自己的真正无知变成一种优点。

在这一节里，我将使自己满足于一项更容易的任务，对这里提出的问题只打算作出一个否定的答复。我认为，即使在我们经验了因果作用之后，我们从这种经验中得出的结论也不是建立在推理或任何理解的过程之上的。对这个答案我们必须尽力予以说明和辩护。

二十九、我们必须确定地承认，自然使我们与它的一切秘密保持很大的距离，它只让我们认识到事物的少数表面的性质；至于那些为事物的影响所完全依据的力量和原则，则对我们隐藏起来。我们的感官只告诉我们面包的颜色、重量和硬度，至于面包所具有的那些适于营养和补益人的身体的性质，无论是我们的感官或理性都是不能告知我们的。视觉和触觉传达关于物体的实际运动的观念，至于那种使物体在空间中连续变化，并在传递给另一物体以前决不丧失的奇妙力量，我们则不能对之形成最暗淡的概念。但是，尽管我们不知道这种自然的能力和原则[注一]，我们却总是擅自假定，当我们看到相同的可感性质时，它们也有相同的秘密力量，并期望会产生出类似于我们曾经经验过的结果的那种结果来。

如果有一个物体呈现在我们面前，它的颜色和硬度和我们以前吃过的面包相同，我们就会毫不踌躇地重复以前的实验，并预先断定，它将给我们与以前的面包同样的营养和补益。这一个心理过程或思想过程，我很愿意认识它的基础。人们承认，从一切方面来看，在可感性质和秘密能力之间并没有已知的联系，因此，心灵并不能通过对于它们本性的任何认识而形成这样一种结论，认为它们中间有恒常的和有规则的联系。至于过去的经验，可以承认，它所给我们的直接的和确定的报告，仅仅只限于我们经验所认识的那些对象，并且只限于我们的经验认识它时的那段时间。但是，为什么这个经验却可以扩张到将来，扩张到我们认为仅仅在表面上相似的其他事物上面呢？这正是我要坚持的主要问题。我以前吃过的那块面包曾给我以营养，就是说，一个具有那样的可感性质的物体，在那个时间内，是具有那样的秘密能力的，但是，是否可以由此推断说，其他的面包在另外的时间里也必定会给我以营养，相同的可感性质必定也伴随相同的秘密能力呢？这个结论看来决不是必然的。至少，必须承认，这里有一种由心灵推出的结论，有一定的步骤，有一种思想过程和推论过程，需要我们加以解释。下面两个命题决不是一样的：

我曾经见到这样一个事物总是有这样一个结果跟随着。

我预先见到别的表面上相似的事物也会有相似的结果跟随着。

如果你高兴的话，我愿意承认，一个命题可以从另一个命题正确地推论出来；事实上，我知道它经常是这样推论出来的。但是如果你坚持这个推论是由一串推理推出来的，我就希望你把那串推

理提示出来。这两个命题之间的联系并不是直觉的。如果它确实是由推理和论证推出来的，那么它便需要有一个中名词，因为必须有中名词才能使心灵作出这样的推论。这个中名词是什么呢？我必须承认，这是我所不能了解的。如果有人硬说这个中名词确实存在，并且是我们关于实际事物的一切结论的源泉的话，他就必须负责地把它提示出来。

三十、如果许多有见识的、能干的哲学家把他们的研究转向这个方面，却没有一个人能够揭示出任何联系的命题或中间步骤，从而帮助我们理解这个结论的话，那末，这个否定的结论必定会逐渐令人信服。不过由于这还是一个新的问题，任何一个读者都还不能信赖自己的洞察力到如此程度以致可以就此断言说：由于他没有研究出某个论证，这个论证因而在实际上就不存在。由于这个原故，这就可能需要我们冒险去进行一项更为困难的工作：我们要把人类知识的一切部门列举出来，以便努力指出，任何一个部门都不可能提供出这样的结论。

一切推理可以分为两类：一类是证明的推理，亦即关于观念之间的关系的推理；另一类是或然的推理，亦即关于事实与实际存在的推理。在这种情况之下，似乎显然不存在证明的论证。因为自然过程可以变化，而且一件事物即使和我们经验过的事物表面上相似，但也可能产生出不同的或相反的结果，这些都是并不包含矛盾的事。难道我就不可以清楚明白地设想一个从天上掉下来的物体，从一切别的方面来看虽然与雪类似，但是其味如盐、其热如火么？如果我断言：所有的树将在十二月和一月繁茂生长而在五月和六月枯萎凋谢，难道还有任何比这更易于理解的命题么？一切

可以理解、可以清晰地设想的东西都不包含矛盾，却决不能通过论证或抽象的推理而先验地证明其为错误。

因此，如果有一些论证使我们信赖过去的经验，并以此作为判断未来的标准，按照上述的分类，这些论证必定只是或然的，或者是关于事实和实际存在的论证。但是，如果我们对于这类推理的解释是可靠而又令人满意的话，那就必须看到，这一类论证是不存在的。我们已经说过，一切关于实际存在的论证都是建立在因果关系上面，我们关于这种关系的知识是完全从经验中得来的；我们的一切经验结论都是从"未来将符合过去"这一假设出发的。因此，如果力图把一些或然的论证或关于实际存在的论证用来证明上述那个假设，那显然是在兜圈子，而且是把正在争论的焦点看成当然而然的东西。

三十一、事实上，一切来源于经验的论证都建立于我们在自然中所发现的那种相似性上面。由于相似性，我们被引诱出期望将要产生的结果会与我们已曾看到的由同样事物所产生的结果相似。除了蠢人或疯子，没有一个人会妄图反抗经验的权威，或拒绝那个人类生活的伟大指导。虽然如此，但我们却必须允许哲学家本着其大大的好奇心，至少去考察一下那个给予经验以巨大权威、并使我们从自然界各种不同事物间的相似性中得到利益的人性原则。根据看来相似的原因，我们便期望相似的结果。这是我们关于一切来自经验的结论的总结。显而易见，如果这个结论是由理性构成的，那它在其构成的始初，并只在一个例证之下，就应该是完善的，而且应该同经历了长期经验过程而构成的结论是一样地完善。但是情况远非如此。各种蛋类是再相似不过的了。然而没

有一个人按照这种表面的相似性而期望所有蛋类具有相同的滋味。只有经历了长时期的在各种情况之下都是齐一的经验过程之后,我们才得以坚定地信赖和放心地看待一桩特殊的事件。既然以前据以推出结论的一百个例证和现在据以推论的单一例证并没有一点差别,那末,从一百个例证推出结论的推理过程和由单一例证得出结论的推理过程又有什么不同呢?我提出这个问题来,一则是要启发人们,一则意在指出一些困难。我不能发现、也不能想像任何这一类推论。但是,如果有人不吝赐教,我是愿意虚心领教的。

三十二、有人说,根据一些一致的实验,我们就可以推断出可感性质和秘密能力之间的联系。关于此,我必须说,在各种不同的说法之中似乎都蕴含着同样的困难。问题仍然在于:这个**推断**是建立在什么样的论证过程之上的?把这些彼此毫不相干的命题联结在一起的中名词(中介的观念)在那里?人们都承认,面包的颜色、硬度和其他的可感性质,其本身同营养和补益的秘密能力之间看来并无任何联系。如其不然,当这些可感性质第一次呈现的时候,我们就可以据此推断出这些秘密的能力,而无需求助于经验,但这样却反乎所有哲学家的意见,反乎分明的事实。因此,在这里,在所有事物的能力和影响方面,我们是天然无知的。如何通过经验来补救这一点呢?经验只是向我们指出,有一些一致的结果产生于一定的事物,并教导我们说,这些特殊的事物在那段特殊的时间是具有那样的能力和力量的。当一个新的事物出现时,如果具有相似的可感性质,我们便期望它具有相似的能力和力量,并指望一种相同的结果。从一种和面包一样的颜色与硬度的物体,我

们便期望它有和面包一样的营养和补益作用。但是这个人心的过程和步骤，确实需要解释。如果有人说："我在过去的一切例证中，曾经发现那样的可感性质与那样的秘密能力是接合在一起的"；同时又说："相似的可感性质将会经常地与相似的秘密能力接合在一起"。他这时并没有犯同语反复的错误，这两个命题在任何方面都不是同一的。但是如果你说，一个命题是从另一个命题推论出来的，那你就必须承认这个推论既不是直觉的，也不是论证性的。那末，它的本性是什么呢？要说它的本性是经验的，那是把尚待证明的问题引为论据。因为从经验而来的推断都是把"未来与过去相似"和"相似的能力将总是与相似的可感性质接合在一起"这样的假定作为它们的基础。如果对这些推论有所怀疑，认为自然过程是会变化的，过去并不能作为未来的法则，那末，所有经验就都成了无用的东西，我们就再也不能从中作出推论或结论来了。因此，根据经验作出的任何论证都不可能证明过去与未来相似。因为所有这些论证，都是建立在那种相似性的假定的基础上的。即使承认事物的过程从来都是这样有规律，但是如果只凭这一点而没有什么新的论证或推论，并不能证明将来会继续是这样。你妄图从你过去的经验来得知物体的本性，那是徒劳的。因为即使在它们的可感性质没有任何变化的情况下，它们的秘密本性以及随之而来的一切结果和影响仍可能变化。有些时候、有些事物就发生了这种情况。既然如此，为什么所有事物就不会经常发生这种情况呢？你能用什么逻辑、什么论证过程来反驳这个假定呢？你说，我的实践驳倒了我的怀疑。但是，你这样说就误解我提问题的意思了。作为一个实践的人，我是完全同意这个论点的；但是作为一个

哲学家，就有几分好奇心（我且不说怀疑主义），我就想把这个推论的基础弄清楚。到如今靠读书和研究都还不曾解除我的困难，或者使我对如此重要的一个问题得到满意的答复。我除了将这个困难向大家提出之外，还有其他更好的办法吗？虽然如此，我对于解答这个问题的希望还是很小的。我们这样做、即使不能增进知识，至少可以明白自己的无知。

三十三、如果一个人由于某个论证他未能研究出来，便因此而断言那种论证实际上不存在，我必须承认，此人是犯了不可饶恕的傲慢自大的罪行。我还必须承认，虽然所有学者对于某个问题的研究多年来未获结果，但也不能轻率地断言，这个问题便因此而超出一切人的理解。即使我们考察了知识的一切源泉，并断定他们不宜于考察此类问题，但我们仍可怀疑，这种列举是不完全的，考察是不精确的。但是说到现在这个问题，有某些理由似乎可以完全避免责备我们傲慢自大或猜疑我们犯了错误。

的确，最无知、最愚蠢的农民——甚至于婴儿，更而至于野兽，都通过经验而进步，通过观察事物的结果而认识产生这些结果的自然事物的性质。一个儿童在触及蜡烛的火焰而感到痛苦以后，他就会小心而不再使他的手接近任何的蜡烛，并会从某种具有与蜡烛相似的可感性质和现象的原因中，期待一种相似的结果。如果你因此而断言，这个儿童的理解之所以得出这个结论，是借助于某种论证或推理过程，我就可以正当地要求你把那个论证拿出来；你没有任何借口可以拒绝这样一个公平的要求。既然你承认那个论证对纯全是儿童的能力也是清楚明白的，那末，你就不能说那个论证是深奥的，因而可能超出你的考究之外。因此，如果你踌躇片

刻，或者如果你在反思之后才提出任何繁杂深奥的论证，那末，你就是以某种方式放弃了这个问题，并承认我们之所以假定过去和将来相似，以及从外表上相似的一些原因来期待相似的结果，这并不是由于推理。这就是我在这一节中力求说明的命题。如果我说对了，我并不妄想说我作出了伟大的发现。如果我说错了，我必须承认我实在是一个非常愚笨的学生，因为我现在竟然未能发现出我未出摇篮时就早已完全熟悉的那个论证。

〔注一〕能力这个词，这里是在不严谨的和通俗的意义上使用的。在对它作更精确的解释后，第七章将对这个论证给以进一步的说明。

第五章　关于这些疑问的怀疑性的解决

第　一　节

三十四、如同对于宗教的激情一样，对于哲学的激情似乎容易陷入这样一种不利的境地，即：这种激情的目的虽然意在匡正我们的风尚，根除我们的邪恶，但是由于轻率的处理而有可能使它仅仅服务于培植一种占优势的倾向，并且由于自然气质的偏爱而把心灵更加坚决地推向已经过于得势的那一方。的确，如果我们向往哲人的高尚的坚定性，尽力地把我们的乐趣限制于自己的内心，我们就可能在最后把哲学弄得像埃比克狄塔以及其他斯多噶学派的哲学一样，只是一种更纯粹的自我中心的体系和一种既排除了我们的社会享受、也排除了我们的美德的理论。如果我们注意去研究人生的虚幻，把我们的思考转向荣华富贵的空虚无常的性质，我们此时或许不过完全是迎合于天生的懒惰，正是这种懒惰为我们对世界嚣攘和世务艰辛的厌恶寻求一种合理的借口，使自己得以不受约束、放纵无度。然而，也有一派哲学似乎没有这种缺陷。这是因为它并不触及人心中纷乱的激情，也不使它混杂于任何天然的偏爱与嗜好。这就是学园派或怀疑主义哲学。学园派哲学经常谈论怀疑和悬置决断，谈论轻率决断的危险，谈论要把关于理智的研究限制在非常狭窄的范围，谈论要抛弃与日常生活和实践无

关的一切玄想。因此，在一切哲学中，莫过于这种哲学是与人心中因循的懒惰、鲁莽的傲慢、高傲的自负、迷妄的轻信最相敌对的了。除了对于真理之爱以外，每一种激情都被这种哲学所抑制，而且那种激情从来没有也不能被抬到过高的程度。因此，如果这种几乎在各种情况之下都必定是无害的和无罪的哲学，竟遭到如此之多的无端斥责和诽谤，那是令人惊奇的。但是，或许正是这种无害的情况是使它遭致公众厌恶和怨恨的主要原因。由于它不去谄媚于反常的激情，它只赢得少数的同道；由于它反对许多的邪恶和愚昧，它就为自己树立了众多的敌人；这些敌人把它诬蔑为自由思想、亵渎神灵和藐视宗教。

当这种哲学致力于把我们的研究限制在日常生活的时候，我们也无须担心它将会损害日常生活的推理，把它的怀疑使用过度，以致像它摧毁玄思一样，把一切行动也摧毁了。自然界将永远保持她的权利，最终胜过任何抽象的推理。虽然我们断言（如我们在前一章所说）：在所有来自经验的推论中，都有一个由心灵所采取的步骤，没有得到任何论证和理解过程的支持。由于这个发现，差不多全部知识所依赖的这些推论都会受到影响，但是这并没有什么危险。如果心灵不着手去论证这个步骤，它就定会受某种别的同样重要而有权威的原则的诱导；只要人类本性仍然没有变化，那种原则也将会长期保留它的影响。至于那种原则是什么，值得我们费心予以研究。

三十五、假定有一个具有最强的理性能力和反省能力的人，突然来到这个世界上，他一定会马上觉察到事物不断地在连续出现，一件事跟着另一件事在发生；但是除此以外他就不能进一步发

现其他东西了。他不会在一开头就通过任何推理而得到因果的观念。因为进行一切自然活动所依据的那些特殊的能力从来不在他的感官面前呈现出来，而且我们也不能在只有一个例证的情况下仅仅因为某一事件先于另一事件发生，就断定前者是原因，后者是结果。它们的联结可以说是任意的、偶然的。可以说并没有任何理由从一个事件的出现推论出另一个事件的存在。总之，这样一个人，如果没有更多的经验，决不能对任何实际的事情运用他的猜测或推理，或者确信直接呈现于他的记忆和感官之外的任何事物。

再假定这个人已经得到了更多的经验，并且在世界上生活了那么久，因而观察到许多相似的事物或事件恒常地结合在一起；在这种情况下，他会从这种经验中得到什么结论呢？他可以从一件事物的出现立刻推论出另一事物的存在。然而，即使借助于他的全部经验，也不能使他对一件事物据以产生另一种事物的那种秘密能力，得到任何的观念或知识。而且他作出这种推论，也并非通过任何推理的过程。然而，他仍然认为自己必须作出这样的推论，虽然他也会深信他的理智并没有起这种推理的作用，但是他仍然要继续这样的思想过程。因为存在着某种另外的原则，决定他去形成这样一个结论。

三十六、这个原则就是“习惯”或“习性”，(Castom or habit)因为任何一种个别的动作或活动重复了多次以后，便会产生一种倾向，使我们并不凭借任何推理或理解过程，就重新进行同样的动作或活动。我们经常说，这种倾向就是习惯的结果。不过我们虽然应用了习惯一词，却并不妄称自己已经把这样一种倾向的终极原因揭示了出来；我们只是指出一种大家普遍承认的人性原则，这个

原则是因为它的结果而为人所熟知的。也许我们并不能把我们的研究再推进一步,或者妄想将这个原因的原因揭示出来。然而我们必须满足于这个人性原则,把它当作我们所能认定的、一切由经验得来的结论的终极原则,我们能做到这一步田地就充分满足了,不必因为我们的各种官能不能使我们更进一步,就对它们的狭窄性表示怨恨。在看到两种事物经常联系在一起以后(例如热与火,重量与体积),我们仅仅由于习惯就能认定,从一件事物的出现可以期待另一件事物也出现。在这里,我们确乎是提出了一个即使不是真理性的命题,至少也是可以理解的命题。这个假设似乎是唯一能够说明下列困难的假设。这个困难就是:我们何以能从一千个实例中得出一个推论,却不能从各方面都与那些实例并无不同的单一实例得出这个推论?理性是不能有这样的偏差的。例如它由观察一个圆圈而得出的结论,就与观察宇宙中一切圆圈而得出的结论是相同的。但是决没有人仅仅见到一个物体被另一个物体推动后而运动起来,就能推断出其他一切物体受到同样的冲击以后也会运动起来。由此可见,一切从经验而来的推论都是习惯的结果,而不是运用理性的结果。〔注一〕

因此,习惯是人类生活中的伟大指南。只有这个原则才能使我们的经验对我们有用,使我们能期待将来出现一连串事件,与过去出现的事件相似。如果没有习惯的影响,我们除了直接呈现于记忆和感觉的东西而外,对于其它的事实就会一无所知;我们就会根本不知道如何使手段适应目的,或者运用我们的自然能力来产生任何效果;一切行动都会立刻终止,思辨的主要部分也会终止了。

三十七、但是，在这里我们得适当注意：虽然我们从经验得来的结论使我们超出记忆和感官之外，相信最遥远的地方和最遥远的年代发生的事实，然而总必须有些事实呈现在我们感官或记忆之前，我们才可以据此而开始着手得出这些结论。一个人如果在荒郊野外看到了繁华壮丽的建筑物的遗址，他就会断定，那个地方在古代曾经为文明的居民所经营过。但是如果他看不到这类事实，他就决不可能形成这样一种推断。我们从历史而得知前代的事件，但是，我们必须精读包含这种知识的书卷，并且从一个证据推溯到另一个证据，直到我们达到那些往事的目击者和观众。总之，如果我们不是根据呈现于记忆或感官之前的某些事实，我们的推理就会是纯粹假设的：各个个别的环节虽然可能彼此连续，但是，却没有什么东西来支持整个推论的链条，我们也不能通过它而达到任何关于真实存在的知识。如果我问，你为什么相信你说到的任何个别的事实，你必定会告诉我某个理由，而这个理由又将会是与它相联系的某个另外的事实。但是，由于你不能按照这种方式无限地进行下去，你在最后就必须归结为呈现于你的记忆和感官中的某个事实，或者必须承认你的信念是完全没有基础的。

三十八、那末，关于这里所讨论的整个问题该作什么结论呢？只有一个简单的结论，虽然我们必须承认它与普通的哲学学说相距颇远。我们关于实际的事物或真实的存在的全部信念都是从呈现于记忆或感官之前的某个事物，以及它和其他事物的惯常的连接得来的。换句话说，由于我们在许多实例中看到两种事物——火和热，雪和冷——经常结合在一起，如果火或雪再次呈现在感官之前，我们的心灵在习惯的驱使下便期待热或冷的出现，并相信这

样一种性质是存在的，而且如果我们靠得更近一些，就会感到这种性质。这种信念是心灵处于那种情况下的必然结果。当我们得到好处时就不可避免地会感到爱，受到损害时便不可避免地会感到恨，这是我们的灵魂处在那种境遇时的一种活动。所有这些活动都是一种自然本能，它不是任何推理或思想和理解的过程所能产生或阻止的。

说到这里，如果停止我们的哲学考察，看来将会得到人们真正的赞许。在大多数问题上我们都不能稍进一步；对于所有的问题，在我们作了最令人心烦不安和好奇的研究之后，我们也必须终于到此止步。但是，如果我们的好奇心促使我们仍然去作进一步的探索，使我们对这种信念的本性及其所由产生的那种习惯性结合的本性作更精确的考察，那末，这种好奇心仍然是可以原谅的，或许还是值得赞赏的。我们可能由此而发现某些能使我们满意的解释或类比；这种解释至少会使那些爱好抽象科学，并能容忍虽还精确但仍会有若干疑难不定之处的思辨的人感到满意。至于对于趣味有所不同的读者，本章第二节不是为他们写的，而且即使删去这一节，以后的研究仍可以得到很好的理解。

〔注一〕对于那些讨论道德、政治或物理问题的著作家说来，最有用的东西莫过于把理性和经验区别开来，并假定这两类论证彼此完全不同的了。理性的论证被他们视之为纯属智能的结果，这是由于通过先验地考虑事物的本性并考察由事物活动而必定产生的结果，智能得以建立起科学和哲学的特殊原则。经验的论证则被假定为完全来自于感觉和观察，我们是通过感觉和观察而得知由个别事物的活动而产生出来的实际结果，并因此而能够推断未来将会由之而生的结果。以公民政府所应受的限制以及合法的宪法为例，我们

就可以或从理性方面或从经验方面对之进行辩护：理性在反省了人类本性的巨大弱点和堕落之后就教导我们：任何人都不能放心地被信赖而拥有不受限制的权威；而经验和历史则告诉我们，在各个时代和国家都曾看到，这样轻率的一种信赖，被人类的野心大大地滥用了。

理性和经验之间的区分，也同样存在于我们关于日常生活行事的考虑之中。有经验的政治家、将军、医生，是为人们所信赖和拥护的。至于没有实际经验的新手，无论他具有何等的天赋才能，也是被忽略和藐视的。人们虽然也承认，对于某种特殊情况下的某种特殊行为的结果，理性可以形成似乎有理的猜测，但人们仍然假定，如果没有经验的帮助，理性是不完善的，只有经验才能够赋予由研究和反省得来的原理以可靠性和确定性。

尽管这种区别因此而在生活中的实际方面和思辨方面都得到普遍的认可，但是，我仍将毫不迟疑地宣称，这种区别归根到底是错误的，至少也是表面的。

上述各门学科中的这些论证，虽然被假定为纯粹是推理和反省的结果，但如果考察一下，就会发现，这些论证最终是归结为某种概括的原则或结论，对于这些原则或结论，我们不能归因于理性而应归因于观察和经验。这些论证与通常被认为是纯经验的结果的那些原理之间的唯一区别在于：前一种论证如果没有某种思维过程和对我们所观察的东西的某种反思，以便去区分它的各种情况并探寻它的结果，则这种论证就不能建立起来。至于后一种原理则不同，我们经验过的事件与我们由任何特殊情况所推论出的结果是正确地、完全地相似的。提伯罗或尼罗的历史，使我们对由于君主摆脱了法律和元老院的限制而产生的同样的暴政感到恐惧；但是，如果充分观察一切私人生活中的欺诈和残忍，并且稍加思索，也可以使我们得到同样恐惧感。这个例证说明了人性的普遍堕落，并向我们揭示出如果我们完全信赖人类而定会蒙受的危险。在上述两种情况中，我们的推论和结论的最后基础都是经验。

任何人都不会由于年轻和没有经验就不能根据观察对人类事务和生活行为形成若干概括而恰当的准则。但是必须承认，当一个人把这些准则付诸实践时，在时间和进一步的经验扩大这些准则并教会他适当的应用方法以前，他极其容易陷于错误。在各种情形或事件中，都有许多特殊的、表面上细微的情节，即使一个拥有最大才能的人，在开始时也容易把它们忽略过去。

可是其结论的正确性，以及行为的慎重性，却又完全依赖于这些细节。至于对于一个年轻的新手，概括的观察和准则，既不能总是在适当的时机随意而生，也不能稳妥明晰地立即应用，这一层更不待言了。实在说来，一个没有经验的推理者，如果他是绝对没有经验的话，他根本就不能算是一个推理者。当我们说到任何个人没有经验的时候，我的意思不过是就比较而言，只是假定他具有的经验比较地少，比较地不完全罢了！

第 二 节

三十九、人的想像比任何东西都更为自由。它虽然不能越过内部感觉和外部感觉所提供的那些原始观念的范围，但是他却有无限的能力可以依照各种各样的虚构和幻想来混合、组合、分离和区分这些观念。它可以虚构一连串事件，使它们具有实在的一切外表；它可以给它们一个特殊的时间和地点，把它们设想为存在的，并且给他们涂抹上那种确信无疑的历史事实所具有的一切情节。这样一来，这样一种虚构与信念之间究竟有什么差别呢？它们的差异并不只在于任何特殊的观念，我们并不能说，有任何一种特殊的观念是附丽于强使我们同意的那种构想上的，是为各种已知的虚构所缺乏的。因为心灵有权力支配它的一切观念，能够任意地把这种特殊的观念附加于任何虚构之上，因此它就可以相信它所喜欢任何事情。这是同我们的日常经验相矛盾的。我们可以在自己的构想中把人的头和马的身躯结合在一起，但是我们并没有能力相信这样一种动物是真实的存在。

因此，虚构与信念的差别在于某种感情或情绪，这种感情或情绪是附加于信念之上，而不是附加于虚构之上；它既不依赖于意

志，也不能随心所欲地予以指挥。它与其他一切感情一样，必定为自然所唤起，而且必定是从心灵在任何特殊的时刻所处的特殊境遇中产生的。无论什么时候，任何事物只要呈现于记忆或感觉之前，它就会凭着习惯的力量，立即促使想像力去设想那个经常与他相结合的事物。这种构想伴随着一种感情或情绪，与放荡不羁的幻想截然不同。信念的全部本性即在于此。由于我们对即使坚决相信的事实也总能设想它的反面，因此，如果没有某种感情来区分它们，则我们所赞同的构想与我们所拒绝的构想就将没有差别可言了。如果我看到在光滑的桌子上一个弹子朝另一个弹子运动，我很容易设想它在接触时停顿下来。这种构想并不包含矛盾。但是，如果我设想一个弹子受到另一个弹子的冲击并传递运动，那末，这两种构想就完全不同了。

四十、如果我们想给这个感情下个定义，我们或许就会发现，这即使不是一桩不可能的任务，也是非常困难的事情。其困难就如同一个对冷的感觉或愤怒情绪没有任何经验的生物，却要尽力为这些情感下定义一样。信念就是这个情感的真正而又适当的名称。任何人都不会不知道这个词的意义，因为任何人时时刻刻都意识到这个名词所表示的那种感情。然而，我们不妨试图来形容这种感觉，我希望通过各种方法得到某种类比，它可以给予这种感情以更完善的解释。在我看来，信念不过是比仅由想像所获得的构想更生动、更活跃、更强烈、更坚实、更稳定的一种关于事物的构想。这许多似乎是非哲学的词，只打算用来表示人心的这样一种活动，即是使实在（或被当作是实在）比之虚构更为生动、活跃、强烈、坚实、稳定地呈现于我们之前，使它在思想上有更大的份量，在

情感和想像上有更优越的影响。倘若我们同意事情本身，便无需对这些字眼展开争论。想像可以支配它的一切观念，并通过一切可能的方式来连合、混合和变换它们。它可以设想具有时间和空间情节的虚构的对象，它可以用某种方式使虚构的对象具有真实的色彩，呈现于我们的眼帘，就好像它是存在过的一样。但是，既然想像的官能不可能凭其自身的力量而达到信念的程度，显而易见，信念并不是成立于观念的特殊本性或秩序，而只是成立于人心构想它们的方式和感觉。我承认，我们不可能完善地解释这种构想的感觉或方式。我们可以使用一些语词来表示近似的某种东西。但是，正如我们在前面所看到的，它的真正的和恰当的名字就是信念，这个词是每个人在日常生活中都能充分理解的。就是在哲学中，我们也只能说，信念是人心感到的某种东西，它把判断的观念和想像的虚构区别开来。它使它们更有份量和影响；使它们表现出更大的重要性；使它们在人心中更强有力；使它们成为我们行动的支配原则。例如，我当下听到一个我所熟悉的人的声音，而且那声音似乎是从隔壁的房间传来的。我的这种感官印象立即使我的思想转移到这个人及其周围的事物上去。我把它们描画得就像当下存在于我面前一样，而且还具有我前此就知道它们所具有的同样的性质和关系。这些观念比海市蜃楼的观念更能牢固地把握住我的心。它们是完全不同的一种感情，它在它所引起的快乐或痛苦、愉快或悲伤等各种感觉方面都有大得多的影响。

因此，让我们接受这个学说的全部内容，并承认信念的感觉只不过是比想像的纯粹虚构更为强烈和稳定的一种构想，而且这种构想的方式产生于一种事物与呈现于记忆和感觉中的某种东西的

一种习惯性的连接。在这些假设的基础上，我相信我们就不难找到与此相类似的其它心理作用，并从这些现象追溯到更一般的原则。

四十一、我们已经看到，自然在各种特殊观念之间已经建立了联系。一个观念一旦出现于思想中，它就会通过和缓而不可觉察的运动，随即把与它相关的观念带进来，使我们注意到它。这些连接或联系的原则，我们已经归结为三种，即：相似性、连接性和因果性。只有这三种原则才是把我们的思想连贯起来的粘接剂，并在人类中引起程度不同的一连串有规则的反省或讨论。这样一来就产生了一个问题，我们面临的困难将有赖于这个问题的解决。问题发生在：当事物呈现于感官或记忆中时，我们的心灵是否会由于上述三种关系不仅随之而构想到其相关连的事物，而且这种构想比它在其他方式下所构想的较为稳定？较为强烈？由于因果关系而产生的信念，似乎就是这种情况。如果其它关系或联系原则的情况也是如此，则我们可以把这作为支配人心的一切活动的一种一般法则而建立起来。

我们可以把下面的例子看作为证明我们的意图的第一个实验。假定一个不在面前的朋友的像片呈现在我们面前，我们关于他的观念便明显地为相似性原则而活跃起来，而且那个观念所引起的每一种情绪，不管是愉快还是悲伤，都获得新的力量和生气。这种效果之所以产生，是那种关系和当下的印象同时并发的结果。如果那张像片与他不相似，至少不是为他写照的，那末，它就决不能把我们的思想在那样大的程度上转移到他的身上。如果像片和本人一样都不在场，我们的心灵虽然也可从像片想到其人，但这种

转移却使心灵感到的观念反被消弱，而不是使之活跃起来。当一个朋友的像片放在我们面前的时候，看着它我们感到愉快，但当像片被拿走之后，我们与其选择回想一个同样远隔、同样模糊的影像，不如直接去回忆他本人。

罗马天主教的宗教仪式可以看作具有同样性质的例证。这种迷信的信徒们，对于因他们所行的虚礼而遭到责备，通常托辞辩护说：他们觉得那些外在的活动、姿态和动作，在鼓舞他们的信仰，加强他们的热忱方面有良好的效果；否则，如果完全直接地转向遥远的无形的对象，他们的信仰和热忱将会衰落下去。他们说，我们在可感的象征和偶像之上伴随以我们所信仰的对象，通过这种象征的直接呈现，就会使它们比仅仅是理智的意向和冥想对我们显得更为亲切。可感的对象比任何其他的对象在我们想像里常常有更大的影响，而且他们会迅速地把这种影响传递到与之相关联和相似的那些观念上去。根据这些实际情况和这种推理，我就可以推断说，相似关系在使观念活跃起来方面的效果是很常见的，而且由于在各种情况下，相似关系和某种当下的印象必定是协同发生，就为我们提供了丰富的实验来证实上述原则的真实性。

四十二、我们可以通过其它不同种类的实验，即像考察相似性的效果一样来考察连接性的效果，以此来增加这些实验的份量。显然，距离是可以减少各观念的力量的。如果我们接近任何一个事物，即使我们的感官没有发现事物本身，它作用于我们心灵所产生的影响，也类似于某种当下的印象。我们想到任何一个事物，我们的心都会迅速地转移到与它相接近的东西上去。不过只有一个事物确实呈现出来，这种转移才具有高度的活泼性。当我离家只

有几里远的时候,则与家相关的各种东西,比我在六百英里以外时,能给我以更亲切的感触,虽然就是在六百英里之外,我在回想到我的朋友或家属的近邻的任何事物时,也自然而然地会生起关于他们的观念。不过在后一种情况下,心灵的两种对象都是观念,尽管他们容易互相转移,但是由于缺乏某种当下的印象,单凭这种转移并不能给予任何观念以高度的活泼性。

四十三、任何人都不能怀疑因果性具有和其他两种关系(相似性和接近性)同样的影响。迷信的人们,由于相同的理由而爱惜圣徒和神人的遗迹。他们追求象征和偶像,以便活跃他们的信仰,使他们对所欲仿效的模范生活有一种更亲切、更强烈的概念。显然,一个信徒所能得到的最好的遗迹,就是圣徒著作的手迹。如果他的衣服、用具也被看作为与手迹一样,那是因为它们曾被圣徒处理、运用和爱好过。在这方面,这些东西虽然被认之为不完全的结果,但是这些东西比起我们据以了解圣徒存在的真实性的任何其他东西来,与他有更接近的联系。

假定我有一个早已死去或长期不在一起的朋友的儿子出现在我们面前,显然,这个对象会立刻重新引生出与其相对应的观念,并使我们的思想回想起过去的亲密和友善,这种回想比起在别的情况下出现的回想,具有更鲜明的色彩,这似乎是证明上述原则的另一现象。

四十四、我们可以看到,在这些现象中常常是预先假定以对相关的对象的信念为必要条件的。没有这种预定条件,这种关系不可能产生结果,这张像片发生影响的预定条件,便是我们**相信**我们的朋友曾经存在过;除非我们**相信**家乡确实存在,否则,即使到

了家乡的邻近地方,也不可能激起我们关于家乡的观念。现在我可以断言,这种对于超出记忆或感官以外的对象的信念,与我们在这一章所说明的思想的转移作用和构想的活跃力是属于同样性质的,是由同样的原因产生的。当我把一块干木头扔进火里的时候,我的心便立刻由此想到,它会使火焰增大,而不会使火焰熄灭。思想从原因转到结果的这种转移并不是由理性来的。它完全起源于习惯和经验。由于这种作用首先开始于呈现在感官之前的事物,这就使我们关于火焰的观念或构想,比起任何想像中的放任漂浮的空想来,要更为强烈和生动。那个观念立刻生起。思想立刻趋向于那个观念,并且把来自感官印象的一切构思力量传递到那个观念上去。当一把剑对准我的胸膛时,关于受伤和痛苦的观念,不是比一只酒杯呈现在我面前要更为强烈地打击我么?(虽然在酒杯出现的情况下,这种受伤和痛苦的观念偶尔也会产生出来。)但是在这里的全部事情中,除了当下出现的唯一对象和习惯地转移到另一个对象的观念(我们总是习惯地把它和前一对象连合在一起)以外,还有什么东西引起那样强烈的一种构想呢?这就是在关于实际事物和存在的一切结论中,我们心灵的全部作用。我们要满足于发现解释这种作用的某种类比。从当下的对象产生的这种转移,在一切情况之下,都能使与其相关的观念强烈和稳定。

因此,在自然的途径和我们观念的联系之间有一种预定的和谐。虽然控制自然的力量我们完全不知道,可是我们看到,我们的思想和构想与自然的其他作用仍然是在同样的程序中进行的。习惯正是这种符合得以成立的那个原则。在人生的各种情况和事件中,习惯对于人类的生存和规范我们的行为是必要的。如果当下

的一个对象不能立刻刺激起经常与它相连合的那些对象的观念，我们的全部知识就必定局限于我们的记忆和感官的狭小范围。并且我们也将决不能用手段去达到目的，也不能使用我们的自然能力来产生好的东西，避免坏的东西。对于那些喜欢发现和沉思终极原因的人，这里有着使他们惊奇和赞叹的丰富题材。

四十五、为证实前述的理论，我还要提供进一步的证据。这就是：使我们从相同的原因推断相同的结果，并从相同的结果推断相同的原因的那种心理活动，对于维系全人类的生存既然是那样的不可缺少，它也就不可能信托我们的理性的谬误演绎。这种理性演绎活动是迟缓的，在婴儿时期的前几年，无论何种程度的理性演绎活动都没有表现出来，并且在人生的任何年纪和时期，理性演绎活动都极易陷于错误。因此，以某种在其活动中可以不会错误的本能或机械的倾向去保障心灵的如此必须的活动，更符合于自然的常识。这种本能和倾向在我们生活和思想之初就表现出来并独立于理解的一切费力的演绎。正如自然教导我们运用我们的四肢，而同时并不给我们关于四肢得以活动的肌肉和神经的知识一样，自然在我们内部也培植一种本能，使我们的思想进行的途径与自然在外物中建立的进程相一致——虽然我们对事物的这种合乎规律的进程与联系所完全依靠的那种能力和力量并无所知。

第六章　关于或然性

四十六、虽然世界上并没有机会这种东西，但是我们对各种事件的真正原因的无知，却在我们的理解上发生和机会相同的影响，并产生一种类似机会的信念和意见。

或然性〔注一〕确实是有的，它是因某一方面的机会占优势而产生的。这种优势越强大，愈超过其相反的一方的机会，或然性就按照比例增大起来，在机会占优势的那一方，便产生出程度更高的信念和赞同。如果一颗骰子的四面刻着一种图形或点子，其余的两面刻着另一种图形或点子，那么掷起来前者朝上的或然性要比后者为大。如果骰子有一千面刻着同样的图形，只有一面刻的不同，那么或然性就会更大，我们对于这件事的信念或期待就会更加巩固，更加可靠。这种思想和推理的过程似乎是平淡无奇而又显而易见的，但是对于那些更仔细考察它的人，它可能会为他们好奇的思辨提供材料。

显然，当心灵在观测掷骰子的结果时，认为骰子的每一面朝上的或然性都一样大。机会的本性就在于使其中所包含的一切事件都完全相等。但是，如果心灵发现在一个事件中的一些方面发生的次数比其他的方面发生的次数多，它就会更加频繁地想到这个事件，当它反复思考最后结果所依靠的种种可能性或机会时，也就更加经常地遇到这个事件。这种屡次看到的同一种特殊事件的一

致性，由于一种无法解释的自然的机巧而立刻产生出信仰的情绪，认为这种特殊事件胜过与它相对立的事件；因为与它对立的事件看到的次数比较少，在心灵中出现的次数也比较少。如果我们承认，信念不过是比想像中的纯粹虚构较为稳定，较为有力的关于事物的一种构想，那也许在某种程度上就可以说明这种活动了。这种屡次看到的东西的协同一致把那个观念较强烈地铭印在想像之上，使它更有活力和生气，使它在感情上的影响更易于感触。总之，这就产生了构成信念和意见的本质的那种信赖和可靠性。

四十七、原因的或然性与机会的或然性是同一回事情。在产生某一种特殊结果时，有些原因是完全齐一的、守恒的；我们还不曾在任何实例中发现它们的作用是无效的或无规律的。火一向总能把人烧伤，水一向总能令人窒息。由于冲击和引力而产生运动是一条得到公认的普遍法则，迄今并无例外。不过还有另外一些原因，我们发现是较不规律和较不确定的。服了大黄不一定都泻肚子，服了鸦片不一定都能安眠。诚然，当任何原因不能产生出它通常的结果时，哲学家们并不认为这是由于自然无规律所造成，而是假设在各个部分的特殊结构之内有某种秘密的原因阻碍了它们的作用。然而，我们关于这种事情的推理和结论，好像都同样不给哲学家的这个原则留下任何余地。在我们的一切推论中，我们为习惯所决定，从过去移到未来，在过去发生的事件完全有规律，完全齐一的场合，我们就会以最大的把握来期待这种事件的发生，并且不给任何相反的假设留下容身之地。但是，在发现不同的结果随着表面上十分相似的原因而产生的场合，当我们将过去移到未来时，这些不同的结果必定要显现在我们心中。当我们测定事件

的或然性时，也一定要考虑到这些不同的结果。虽然我们偏爱过去最为常见的结果，而且相信这种结果将会存在，我们却不能忽视其他的结果，而必须按照这些结果出现次数的多寡，分派给各个结果所具有的特殊的分量和权威。几乎在欧洲的每一个国家里，一个月里某个时候要下霜的或然性，要比整月中一直是晴天的或然性要大些；虽然这种或然性因地区的不同而异，在较北的国家里则近于确定不移。因此在这里很明显，当我们将过去移到未来，以便断定一个原因将要产生的结果时，我们是按照各种结果过去出现的次数来进行的。我们会想到某种结果曾有过一百次，某种结果曾有过十次，某种结果曾有过一次。由于一个事件被看到了很多次，就会使这件事在想像中加强和固定下来，产生出我们称之为信念的那种情绪，并使它的对象比相反的事件更为我们所偏爱；因为后者没有得到次数相等的经验的支持，而且在我们将过去移到未来时也不是那样经常地出现在思想中。任何人无论用何种他所接受的哲学体系来解释人心的这种作用，都会感到一种困难。至于对我说来，如果现在这些暗示能激起哲学家们的好奇心，促使他们感觉到一切常见的理论在探讨这样奇特而崇高的题目时是如何地有缺陷，我就会感到满足了。

〔注一〕洛克先生把所有的证明分为论证性的和或然性的两种。按照这种观点，我们必须说："人皆有死"、"太阳明天将要出来"，都只是或然性的了。不过，为了使我们的语言比较适应于普通的用法起见，我们应当把各种证明分为论证（Demonstrations）、验证（proofs）和或然性（probabilities）三种。我所谓验证，意思是指产生于经验、没有怀疑或反驳的余地的那种证明。

第七章　关于必然联系的观念

第　一　节

四十八、数学比道德科学的一大优点就在于它的观念是可感的，因而总是明白的、确定的。它们之间的最小差别可以立刻觉察出来，而且同一的名词总是表示同一的观念，没有歧义和变化。椭圆形决不会错认作圆形；双曲线决不会错认作椭圆形；分别等边三角形和不规则三角形的界限比分别善和恶，是与非的界限更为精确。在几何学中，如果给任何名词下了定义，心灵便会在一切情况下毫不犹豫地用定义去代替那个被定义的名词，甚至当没有下定义的时候，对象本身也可以呈现于感官之前，并借这种方法而确定地、明白地为我们所了解。但是心灵的更精致的情趣、理解的作用、感情的各种激动，虽然他们本身实际上是不同的，但当我们通过反思来考察它们时，却很容易逃脱我们的注意，我们也不能重新唤回原来的对象，使我们能经常有机会对之予以考察。这样一来，在推论之中就逐渐引出了歧义。相似的对象就容易被我们认作为是相同的对象，最后，结论就变得远远离开了前提。

然而，人们可以有把握地断言，如果我们在适当的观点下来考察这些科学，则它们的优点和缺点大致可以互相补偿，从而使它们的优缺点处于同等的地位。虽然人心能较为容易地保持几何学观念的清晰和确定，但它必须进行一系列长得多的和更为复杂的推

理，并把彼此差异甚大的各种观念加以比较，才能达到那门科学的比较深奥的真理。至于各种道德观念，如果不是极其细心，它们固然容易陷于暧昧和混乱，但是这些研究比起研究数量的科学来，它得出结论的推理过程要短得多，中介步骤要少得多。事实上，欧几里得几何学中的命题，无论简单到何种程度，都比我们在不致流为狂想的关于任何道德的推理中所看到的包含更多的成分。如果我们探索人类精神的原理，可以少走几步，我们就大可满足于我们的进步了。因为我们看到现象的各种原因的一切研究中投设了障碍，并使我们承认我们的无知。因此，我们改进道德科学或形而上学的主要障碍是观念的模糊和语词的歧义。数学的主要困难是形成各种结论所需要的推论的长度和思想的范围。在自然哲学中，妨碍我们进步的，也许主要是由于缺乏适当的实验和现象，这种实验和现象往往是由于碰机会才得以发现。而当我们需要时，即使通过最勤奋最精明的研究，也不能经常找到它们。至于道德哲学，无论是与几何学相比，还是与物理学相比，似乎迄今所得到的改进是较少的。因此我们可以断言，这些科学在这方面如果有什么差异的话，则阻碍道德哲学进步的困难，需要我们以更大的细心和才智才能予以克服。

四十九、在形而上学中看到的最模糊、最不确定的观念，莫过于"能力"(power)、"力"(force)、"能"(energe)或"必然联系"(necessary Connexion)这些观念在我们所有的探讨中是必须时时刻刻应用的，因此，我们努力在本节中将这些名词的精确意义尽可能确定下来，从而排除其中的某些暧昧不清的部分，这种暧昧不清在这一种哲学中是受到人们的大肆埋怨的。

我们的一切观念不过是我们的印象的摹本，换句话说，任何事物，如果我们以前未曾为我们的外部感官或内部感官所感觉，则不能为我们所思想。这个说法似乎是不容我们多加争辩的一个命题。我已经尽力说明和证明这个命题（见第二章），我还表明了我的希望：人们如果适当地应用这个命题，就可以在其哲学推理中获得比他们迄今所已达到的更大的明白性和精确度。那些复杂的观念也许可以借定义而得到恰当的了解，而这些定义却不过是列举组成它的那些部分或简单观念而已。当把定义推到最简单的观念的时候，我们发现它们仍然有某种歧义和模糊，但是，我们又有什么办法呢？我们用什么样的发明去照亮这些模糊不清的观念，使他们在我们理智的观点看来成为完全精确和确定的呢？我们必须拿出观念所摹写的印象和原始感觉来。这些印象都是强烈的、可感的。印象不包含歧义。它们本身不仅处于充分的光明之下，而且把光明投射到与它们相符但处在模糊之中的那些观念上。借助于这种方法，我们也许能获得一种新的显微镜或新的视觉。道德科学中的最精微、最简单的观念就可能因此而放大到立刻落入我们的理解力之内，与那些能够成为我们研究对象的最显著而可感的观念一样，为我们所了解。

五十、因此，为要充分了解能力或必然联系的观念，让我们来考察这个观念的印象；同时，为了更确定地找到这个印象，让我们来探索它可能得以产生的一切源泉。

当我们观察周围的外部对象和考察原因的作用的时候，我们决不能从一个单一的实例中发现任何能力和必然联系，决不能发现任何一种性质，将原因和结果结合起来，使这一个成为另一个的

必然结果。我们只是看到，结果事实上确实是跟随原因而来。一个弹子的冲击，伴随着第二个弹子的运动，这就是表现于我们外部感觉的全部情况。心灵从对象的这种前后相续得不到什么感觉或内部印象。因此在任何单一的、特殊的关于原因与结果的实例中，并没有任何东西能给人们提示出能力或必然联系的观念。

我们决不能第一次看到一个对象就预料它会产生什么样的结果。但是，如果我们的心灵是可以发现各种原因的力量或能力的话，那么即使没有经验，我们也能预见其结果，并在第一次看到之后，就能单靠思想和推理的力量，确定地断定这一点。

实际上，任何一部分物质都不能靠它的可感性质揭示出任何力量或能力，或者使我们有理由想像它可以产生出任何东西，或者有任何我们可以称之为结果的其他东西随之而来。体积、广袤、运动，这些性质都是自身完备的，决不能指示出任何其他的事件可以由它们产生出来。各种宇宙景象是在不断地变化之中，一个事物随着另一个事物产生，形成一个不间断的连续系列，然而那种推动整个机器的能力对我们是完全隐蔽着的，我们决不能从物体的任何可以感觉的性质发现它。我们知道，事实上，热是火的恒常伴侣，可是它们中间的联系是什么，却丝毫也没有我们猜想或想像的余地。因此，我们是不可能从物体作用的单一实例中，凭着对于物体的思索而得出能力的观念的；因为任何物体都不能揭示出任何可以作为这个观念的来源的能力[注一]。

五十一、因此，既然呈现在我们感觉面前的外物并不能通过它们在特殊实例中的作用使我们得到能力或必然联系的观念，那么我们就来看一看这个观念是否从反省我们自己的心灵的活动得

来，是否从摹拟某种内在印象而来。有人会说，我们在每一瞬间都意识到自己的内在力量，因为我们觉得，单凭我们意志的命令，我们就能使身体的各个器官动作起来，或者指挥心灵的各个机能。意志的活动使我们四肢产生运动，或者在我们的想像中引起一个新的观念，这种意志的作用，我们是通过意识而知道的。因此，我们就获得了力量或能力的观念，并且确信我们自己以及其他一切具有心智的实体都具有这种力量。所以这个观念是一个反省的观念，因为它是从反省我们自己的心灵的活动而产生的，是由于意志对身体的器官和精神的机能所发出的命令而产生的。

五十二、我们要对这种主张进行考察，并且首先从意志对于身体各器官的影响说起。我们可以观察到，这种影响是一件和其他自然事件一样的事实，我们只能通过经验而认识它，根本不能根据原因中任何可以见到的“能力”或“力量”而预见到它，而认为这种力量把原因与结果联系起来，使结果成为原因的一个不可避免的后果。我们身体的运动服从我们意志的命令，这一点我们是时刻意识到的。但是，用什么办法才可以得到这样的结果，凭什么能力意志才能进行这样奇特的一种活动，我们是完全不能直接意识到的。因此我们最辛勤的研究也必定是无济于事的。

这是因为：首先，在整个自然中，是不是有一种比精神与肉体的结合更为神秘的原则，由于这种原则，一种假定出来的精神实体得以影响物质实体到那样一种程度，以至最精细的思想能够推动最粗糙的物质呢？即使我们被授权可以凭借着一种秘密的愿望，能够移动山岳、或者控制行星运行的轨道，这种巨大的威力也比不上这个原则那么神奇，那么不可理解。但是如果我们通过意识而

知觉到意志中的任何力量或能力，那我们一定知道这种能力；我们一定知道它与其结果的联系；我们一定知道精神与肉体的秘密结合以及这两种实体的本性（由于这种本性，这一方才能在众多的实例下作用于另一方）。

第二、我们并不能用同样的威力去运动身体的所有器官，除了经验以外，我们不能指示出任何理由来说明这些器官之间何以有那样大的差别。为什么意志对舌头和手指能发生影响，然而对心脏和肝脏都不能发生影响呢？如果我们意识到在前一种情形下有一种能力，而在后一种情形下则没有，那么这个问题也不会使我们感到困惑。那时我们将会离开经验而理会到意志支配身体各个器官的威力，何以被限定在那些特殊的范围。在那种情况下，既然我们充分熟悉了意志发生作用的那种能力和力量，我们也应该知道它的影响何以正好达到那个界限，而不能再进一步。

一个人的腿或胳臂突然瘫痪，或者他刚刚失去了这些肢体，他在开初的时候往往努力去运动它们，并用他们去做它们通常的职务。在这里，他是意识到他有支配其四肢的能力，正如一个完全健康的人意识到自己有能力可以支配其处于自然状态和自然条件下的任何肢体一样。但是意识决不欺骗人。所以，无论是在何种情况之下，我们却不曾意识到任何能力。我们只有从经验中得知我们意志的影响，而经验只是教导我们，一个事件如何恒常地伴随另一事件而来，并没有把将它们结合在一起，使它们不可分离的那种秘密联系告知我们。

第三，我们从解剖学知道，在随意运动中，力的直接对象并不是运动的肢体本身，而确实是一些肌肉、神经和元气（animal spir-

its)，或许是某种更加精细，更加不知道的东西，经过这些东西之后，运动才得以连续地推进，一直达到意志直接想要推动的那个肢体，这难道还不能更确定的证明：这整个活动得以完成的那种能力，完全不能为我们的内部感觉或意识直接、充分地了解，它们是最为神秘，最难理解的么？在这里，心灵意想着某一确定的事件，可是直接发生的却是我们所不知道的、而且完全不是我们所意想的另一种事件，这种事件又产生同样为我们所不知的另一事件，直到最后，在经过一长串连续系列之后，我们所意想的事件才得以发生。但是如果我们感觉到了原始的能力，我们便一定知道它。如果知道它，也一定知道它的结果。因为所有的能力都是与其结果相关联的。反过来说，如果不知道结果，那能力就既不能为我们所知道，也不能为我们所感觉。既然我们没有运动我们肢体的那种能力，我们又怎能确实地意识到这种能力呢？我们所意识到的只是推动某些元气，并经过它们而在最后产生了我们肢体的运动。然而元气的这种活动方式却是我们所完全不能了解的。

因此，我们可以总起来作出结论，我希望这个结论是有把握的，毫不粗率的。这个结论就是，我们关于能力的观念，并不是我们产生肉体的动作或应用我们的肢体从事适合于它们的用途和职能时摹写任何我们自身内部关于能力的感觉或意识而来的。肢体的运动服从意志的命令，这是一个普通经验的事实，同其他自然事件是一样的。但是这种运动据以发生的那种能力，也同其它自然事件中的能力一样，是我们所不知道和无法设想的[注二]。

五十三、我们能不能肯定说，当我们凭借着意志的活力或命令，唤起一个新的观念，集中精神思考这个观念，从各个方面加以

考察，最后我们觉得对它已经有了充分精确的考察，便抛开它而去思考别的观念的时候，我们就在心中意识到了一种力量和能力？我相信同样的论证也可以证明，即便是意志的这种命令，也不能使我们得到关于力量或能力的实在观念。

首先，必须承认，当我们认识一种能力的时候，我们就是认识那种在原因中使结果得以产生的实在情况。因为我们想像这两者的意思是相同的。因此，我们必定知道原因和结果以及它们之间的关系。但是我们是不是妄想对于人的心灵的本性和观念的本性有所认识，或者对于原因产生结果的那种特质有所认识呢？这是一种真正的创造，是一种无中生有。这里所包含的能力太大了，以至乍看起来，它似乎超出了任何有限事物所能达到的限度，我们至少不得不承认，这样一种能力是感觉不到的，既不是人心所了解的，甚至也不是人心所能够设想的。我们只是感觉到这事件（即一种观念的存在）跟随着意志的命令而产生。但是这种作用进行的方式，这个观念得以产生的能力，我们是完全不能了解的。

第二，心灵对自身的控制是有限的，正如它对身体的控制一样。而且这些限制，既不能通过理性来认识，也不能通过对原因和结果的本性的任何认识来认识。我们只能通过经验和观察来认识它们，正如我们只能通过经验和观察来认识一切其他自然事件和外物的活动一样。我们在控制自己的感情和情绪方面的权威比控制我们的观念的权威要微弱得多，而且即使是控制观念方面，这种权威也被限定在非常狭窄的界限以内。任何人能妄称他可以指示出这些界限的最后理由么？或者能指示出这种能力何以在一种情况下是不足的，而在另一种情况下却是足够的么？

第三，这种自我控制在不同的时候是很不相同的，一个强壮的人比一个身体虚弱有病的人更能控制自己。我们在早晨比在晚间，在空着肚子的时候比在饱食以后，都更能控制自己的思想。对于这些不同，除了经验以外，还能说出什么理由来么？那么，我们自以为意识到的那种能力究竟在那里呢？是不是在精神实体或物质实体之中、或者在两者之中，存在着为结果所依赖的隐秘机构或各部分的结构，由于这些机构或结构是我们完全不知道的，从而就使意志的能力同样既不为我们所知，也不能为我们所了解呢？

意志确实是我们充分熟悉的心灵的一种活动，你可以反省它，从各方面考察它，但是你在意志中能发现像这种创造力一样的任何东西，仿效那位以一道谕令创造了森罗万象的自然界的全能者(请允许我这样说)，从虚无中产生一个新的观念么？既然我们不能意识到意志的这种能力，这就需要我们曾经拥有的那种确定的经验，才能使我们相信这种奇特的结果确实是由简单的意志作用产生出来的。

五十四、一般人在说明比较常见和熟悉的自然作用方面，例如重物的降落，植物的生长、动物的生殖或者食物对身体的营养，等等，从来没有遇到任何困难。在所有这些场合，他们都假定自己觉察到把原因和结果联系起来，并使原因的作用确实无误的真正的力量或能力。由于长期的习惯，他们养成了这样一种思路，这就是：在原因出现时，他们就立刻深信不疑地期待着它的经常的伴侣，很难设想有可能从原因中产生出任何其他的事件。只有在发现了像地震、瘟疫和各种怪事这样的反常现象时，他们才发觉自己找不到一个适当原因，并且不能解释这种结果据以产生出来的途

径。在这种困境面前，人们通常求助于某种无形的智慧的原则，作为那种使他们惊奇的事件的直接原因。因为他们认为，那种事件是不能用普通的自然力予以说明的。但是，稍有研究的哲学家们立即觉察到，即使是最熟知的事件也和最反常的事件一样，其原因的能力是不可了解的。我们只有通过经验才得以知道这些事物的通常的联接(Conjunction)而不能理会到他们之间的类似于联系(Connexion)的任何东西。

五十五、许多哲学家都以为自己是为理性所驱使，不得不在一切情形之下都求助于同一个原则，而这个原则，普通人除了在显得是不可思议的和超乎自然的情况之下，是从来不求助于它的。他们认为心灵与心智不仅是一切事物最后的、原始的原因，而且是自然中出现的各种事件的直接的、唯一的原因，他们妄称那些一般叫做原因的东西，实际上只不过是机缘(accasions)，各个结果的真正的和直接的原理并不是自然中的任何力量，而是至高无上的神的意志，就是这个意志要求这些个别的东西永远彼此结合在一起。他们不说这一个弹子引起另一个弹子的运动是靠从自然创造者那里得来的力量，而说是上帝自己凭借一种特殊的意志而引起第二个弹子的运动；他们说，上帝为了统治宇宙而建立了一些普遍规律，作为这些普遍规律的结果，第一个弹子的冲击作用才决定了第二个弹子的运动。不过，哲学家们在继续研究之后又发现，正如我们对各种物体相互作用所依赖的能力是完全无知的一样，我们对心灵作用于物体，或者物体作用于心灵所依赖的能力也同样是无知的。我们的感觉和意识对于上述各种情况都不能揭示出它们的最后的原则。因此，同样的无知使他们达到同样的结论。他们断

言，上帝是联合心物的直接原因。在心灵中产生感觉，并不是由于外物刺激了我们的感官，而是我们的全能的造物主的一种特殊的意志。那种意志跟着感官的那种运动，就刺激起那种感觉来。同样，我们肢体之所以能产生位置的移动，并不是因为我们意志中的任何能力，而是上帝自己乐于辅助我们那本身原无能力的意志，并且乐于促成那种被我们错误地归因于自己的能力和效力的运动。哲学家也不满足于这种结论，他们有时把这种推论引申到心灵本身的内部作用上。我们心中所见或所想的各种观念不过是造物主给我们的一种启示，当我们随心所欲地思维任何对象，并在想像中生起它的影像的时候，并不是意志创造那种观念，而是宇宙的创造主把观念显示在我们的心中。

五十六、这样，按照这些哲学家的说法，一切事物都充满了神。他们并不满足于这个原则，即：除非由于神的意志，就没有任何事物的存在；除非得到神的容许，事物也不具有任何能力。他们还剥夺自然和所有被创造物的一切能力，以便使他们更明显，更直接地依赖于神。他们并没有看到，根据这种理论他们只能减低而不是扩大他们如此礼赞的那些品德的崇高性。为了证明神确实具有更大的力量，与其说他以自己的直接意志创造每一事件，倒不如说他将一定程度的权力委托给低级的被创造物；为了证明神具有更多的智慧，与其说伟大的造物主不得不时时刻刻去调整世界的各个部分，以他的鼻息来推动那个庞大机器的全部轮子，倒不如说神一开始就以他完善的预见设计了宇宙的结构，使它自动地通过其适当的活动来为实现神的一切意旨服务。

如果我们想对这个学说予以较有哲学意义的反驳，或许下述

两则反省也就足够了。

五十七、第一，我认为，这个关于最高神明无所不能的能力和作用的学说，是过于大胆了。一个人只要充分看到了人类理性的弱点以及理性的一切活动被限定在狭窄的范围，就不会对它深信不疑。虽然导致这个学说的那一连串论证是非常合乎逻辑的，但是，它得到的结论是如此奇特，如此远离我们的日常生活和经验，这就使我们纵然不是绝对相信，那也一定是强烈地怀疑这个结论使我们完全超出我们的官能所能达到的范围。在我们尚远远没有达到我们理论的最后阶段以前，我们就进入了神仙境界。在那里，我们没有理由信赖我们通常的论证方法，或设想我们常见的类比和或然性有任何权威。要想测量那个无限的深渊，我们的测量线是太短了。无论我们以何种说法来自我安慰，说我们每走一步，都是为一种真实性和经验所指导，我们仍然可以确信，如果我们把这种想像的经验使用在完全超出经验范围的题目之上，那这种经验是没有权威的。不过关于这一点，我们以后还有机会论及（见第12章）。

第二，我看不到这个学说所依靠的论证的任何力量。事实是我们不知道各种物体之间互相作用的方式，它们的力或能力是完全不能理解的。但是，我们对于心灵（甚至于最高的心灵）作用于自身或作用于物体的方式和能力是不是也同样的无知呢？我恳求你告诉我，我们是从哪里获得关于这种方式和能力的任何观念的？我们在自身中并没有关于这种能力的感觉或意识。我们没有最高神灵的观念。关于最高神灵的观念我们只是从反省自己的能力得到的。因此，如果我们的无知是排斥任何事情的正当理由，那末我

们就可以根据这个原则，像否认最粗笨的物质具有任何能力一样，否认最高神灵的任何能力。对于最高神灵和最粗笨物质的作用，我们确实都是无所了解的。难道设想运动可能起源于冲击就比设想运动可能起源于意志更为困难么？在这两种情况下，我们所知道的一切就是我们的深刻的无知〔注三〕。

〔注一〕 洛克先生在其《论能力》一章中说，我们从经验中发现，物质中有一些新产生出来的东西，并且断言，在这些地方必定有产生它们的能力，我们通过这种推论最后得到了能力的观念，但是，正如这个哲学家本人所承认的，并没有什么推理过程能够给我们以新的、原始的、简单的观念，因此，这决不能成为那个观念的源泉。

〔注二〕 人们可能妄想，我们在物体中所遇到的抵抗力，迫使我们不得不经常施展我们的力量并唤起我们的一切能力来，这就给予我们关于力量和能力的观念。正是我们所意识到的这种奋力或强烈的努力，乃是这种能力观念所摹写的原始印象。但是，第一，对于我们从来没有假定为具有这种抵抗力或努力的大量事物，我们也认为它们具有能力。我们认为最高的神灵具有能力，而他从来没有遇到任何抵抗力；我们认为人的心在其通常的思想和运动中，在支配它的观念或肢体中具有能力，而在那里，结果是直接跟随意志而来，而不必施展或唤起力量来；我们认为无生命的物质也具有能力，但它不可能有这种感觉。第二，这种关于某种努力或克服抵抗力的情感，与任何事件并没有已知的联系，随之而来的是什么东西？我们是通过经验知道的，而不能先验地知道它。然而，我们必须承认，我们所经验到的这种身体的努力，虽然不能提供精确的能力观念，可是在这种通俗而不精确的观念中，很多成分是由它所构成的。

〔注三〕 我也无须多费唇舌去考察新哲学中所常谈及的物质的惯性。我们由经验看到，一个在静止中或在运动中的物体，如果没有某种新的原因来改变其状态，则它会永久继续现在的状态；而且一个物体从推动它的那个物体所接受的运动正等于它自己所获得的运动。这些都是事实。当我们把这称之为惯性的时候，我们只不过是标示了这些事实，不能妄称有了关于这种

惰性力的任何观念。同样，当我们谈到引力时，我们的意思也只是一定的结果，而不是对那种活动能力有什么了解。伊萨克·牛顿爵士决不是想剥夺一切能力的第二原因，虽然他的某些追随者曾努力根据他的权威来建立这种理论。相反，那位大哲学家还求助于一种以太的活动流体来解释他的万有引力。虽然他极其谨慎和谦虚，把这种学说认之为纯粹的假设，如果没有更多的实验，就不坚持。我必须承认，各种学说的命运也真有点奇怪。笛卡尔暗示关于上帝的万能和唯一功能的学说而不曾坚持这个学说，马尔布兰希和其它的笛卡尔派却以此学说作为他们的全部哲学的基础。不过这种学说在英国从来没有权威。洛克、克拉克和库德渥兹从来没有注意这个学说，而是一致假定，物质有一种虽说是附属的、派生的、但却是真实的能力。这种学说究竟是凭借什么方法而在现代形而上学家们之间如此流行呢？

第　二　节

五十八、这个论证已经拉得太长了，我们得尽快作出一个结论。我们曾经就可能引申出力量或必然联系的观念的各种来源中去找寻这些观念，但是终归无效。似乎在各种物体活动的个别实例中，即使通过极其精细的研究，也只不过是发现一个事件接着另一个事件而发生，而决不能了解原因借以发生作用的任何能力或原因与其所假设的结果之间的任何联系。我们观察心灵对身体的作用时，也发生同样的困难。在这里，我们也只能看到身体的运动随着心灵的意欲之后而发生，而不能视察或设想那个将运动和意志结合起来的纽带，或者心灵借以产生这个结果的能力。意志支配它自己的各种官能和观念的能力，也是同样难以了解的。因此，整个看来，在全部自然中并没有任何一个联系的实例是我们可以设想的。一切事件似乎都是完全松散而分离的，一个事件随着另

一个事件之后而产生，但是我们却根本不能观察到其间有任何纽带。它们似乎是连接在一起，而不是联系在一起。既然凡是根本不呈现于我们外部感官或内部感觉之前的东西，我们对它就不能有任何观念，那么，必然的结论看来就是：我们根本就没有联系的观念或能力的观念，这两个名词不论用在哲学推理或日常生活中，都是绝对没有任何意义的。

五十九、不过还有一种方法可以避免这种结论，还有一种来源我们尚未考察过。当任何自然事物或自然事件出现在我面前，想要不凭经验单靠某种聪明或洞见力来发现、甚至猜测它将会产生什么样的事件，或者使我们的预见超出直接呈现于记忆或感官之前的对象，对于我们说来，都是不可能的。即使我们在个别的实例或经验中见到某一特殊事件继另一事件而发生，我们根据这个实例，也没有资格建立一个普通的规则，或者预言在同样的情形之下，将会发生什么事件。个别的经验无论怎样精确可靠，我们也不能以它为根据对整个自然进程有所断定，这样作可以公正地视之为一种不可原谅的鲁莽行为。但是如果某一特殊事件在所有的情况之下，总是与另一事件集合在一起，我们就可以毫不踌躇地预言，在这一事件之后将出现另一事件，并毫不踌躇地使用这种唯一能使我们确信任何事实或存在的推理。于是我们将一个对象称为原因，另一个对象称为结果，我们假设它们之间有某种联系；并且假设在一个对象中有某种能力，这个对象可以借这种能力毫无差错地产生出另一对象来，并且以最大的确定性和最严格的必然性发生作用。

因此，看来事件之间的必然联系这个观念，乃是由于这些事件

在许多类似的实例中经常连接在一起而产生的。我们从一切可能的观点和立场加以观察，也不能就那些实例中的任何一个指出这个观念的存在。但是许多的实例并没有与每个单个的实例不同的地方，每个单个的实例都是被假定为严格相似的。只不过是在相似的实例反复出现之后，心灵为习惯所影响，于是在某一事件发生之后，就来期待它经常的伴侣，并且相信它是会存在的。因此，我们心中所感觉到的这种联系，我们的想像从一个对象进到经常伴随的对象的这种习惯性的推移，就是我们据以形成能力观念或必然联系观念的那种感觉或印象。事情不过如此而已。你就是从各个方面对这个题目详加考察，也决不会为那个观念找到任何别的来源。我们从单个实例中决不能得到联系的观念，而许多相似的实例却可以将这个观念提示出来，这就是单个的实例与许多类似的实例唯一不同的地方。一个人第一次见到冲击所引起的运动的传递，例如两个弹子相撞，他并不能宣称前一事件是与后一事件相联系，而只能说它们是相连接。当他见过若干次这种性质的实例以后，他就宣称它们是相联系的了。究竟发生了什么变化，从而使这个人生起了联系这个新观念呢？只不过是他现在感觉到这些事件在他的想像中是相联系的，并且能够轻易地从另一事件的出现预言这一事件的存在。因此，当我们说一个对象与另一个对象相联系时，意思只是说它们在我们思想中得到了一种联系，因而达到一种推论，根据这种推论，这两个对象可以互相证明对方的存在。这个结论多少有些特别，然而似乎是建立在充分的证据之上的。即使对于理智一般的缺乏信心，对于每一个新的特别的结论抱有怀疑主义的犹疑，也是不会削弱这种结论的明确性的。最投合怀

疑主义的结论的，无过于揭发人的理性和能力的弱点和狭隘范围了。

六十、除了现在举出的例子以外，对于理智的惊人的无知和软弱，还能举出更有力的例子来吗？实在说来、在各种对象中如果存在着对我们获得完善的认识有重大意义的关系的话，那就一定是因果关系了。我们关于事实和存在的一切推论，都是以这种关系为基础的。只有凭借这种关系，我们才能对远离我们的记忆和感觉的当前见证的对象，得到确定的知识。一切科学的唯一的直接效用，就是指导我们如何掌握事件的原因来控制和驾驭未来的事件。因此，我们的思想和研究时时刻刻都以这种关系为对象。但是我们对于这种关系的观念是那样不完全，因而要想给“原因”下一个正确的定义都是不可能的，我们的定义只不过是从原因以外的东西取得的。类似的对象经常与类似的对象连接在一起，对于这一点我们是有经验的。因此，根据这个经验我们就可以将“原因”恰当地定义为：**原因是一种有另一种对象随之而来的对象，并且在所有类似于第一种对象的地方，都有类似于第二种的对象随之而来。换句话说，如果第一个对象不存在，第二个对象也一定不存在。**一种原因的出现，总是凭借习惯性的推移，使心灵转到结果的观念上。对于这一点我们也是有经验的。因此，根据这个经验我们可以给原因再下一个定义：**所谓原因就是一种有另一对象随之而来的对象，它的出现总是使思想转到那另一个对象上面。**可是，虽然这两个定义都是从原因以外的一些情况中推出来的，我们却无法补救这个缺点；我们并不能得到任何可以将原因中那些使它与结果联系起来的情况指点出来的更加完善的定义。我们没有

关于这种联系的观念，甚至对我们想要知道的东西，当我们努力去构想它的时候，也完全没有清晰的概念。例如，我们说，这条琴弦的振动，是这个特殊的声音的原因。可是我们下的这个断言是什么意思呢？我们的意思或者是说：这个振动是有这个声音随之而来的、而且凡是类似的振动都有类似的声音随之而来；或者是说：这个振动有这个声音随之而来，而且振动一出现，心灵就预期着感觉，并且立刻形成声音的观念。我们可以根据这两种观点中的任一种观点来考察因果关系，除此之外，我们对于因果关系没有任何观念[注一]。

六十一、现在把这一章的推理扼要重述如下：每一个观念都是某个以前的印象或感觉的摹本，如果我们找不到任何印象，我们也就可以肯定：一定没有观念。在物体或心灵活动的一切个别实例中，并没有产生出任何印象的什么东西，因而也不能指点出任何能力的观念或必然联系的观念。但是当有许多一致的实例出现，而且同样的对象经常有同样的事件随之而来时，我们就开始接受原因和联系的概念了。于是我们就感到了一种新的感觉或印象。就是说，感到在思想或想像中，对于一个对象与它的经常伴随者之间有了一种习惯上的联系，这种感觉就是我们所追求的那种观念的起源。由于这个观念产生于许多相似的实例，而不是从任何单一的实例得来，它就一定是产生于许多实例所以不同于每一个别实例的那种情节。但是，它们之所以不同的唯一情节就是习惯上的联系或想像的转移。在所有其它的特殊情节方面，它们都是相同的。让我们仍转向这个明显的例证：由于两个弹子的冲击而引起了运动的传递，我们所看到的这第一个实例与现在可能发生于

我们之前的任何这类实例是精确相似的，唯一不同的，就是我们在看到第一次实例时不能从弹子的冲击推断出运动的传递，而在看到了一长串的一律的实验以后，我们就能作出这种推断。我不知道读者是否能顺利地理解这个推理，我担心，如果我为此多事饶舌，或者从更多方面的观点去考察，它只会变得更为含混不清和错综难解。在一切抽象的推理中，往往有某种见解，如果我们能幸运碰到它，那比世界上的一切雄辩和冗长的辞藻都更能进一步说明这个主题。我们应该努力去探索这种见解，而把华丽的辞藻留给那些更适合需要修饰的主题。

〔注一〕按照这些解释和定义，能力观念和原因观念一样，也是相对的，二者都引申出一种结果，或某种与先前事件恒常连接在一起的其它事件。当我们考察一种对象中决定其结果的程度和数量的未知情节的时候，我们就把这个未知情节称之为对象的能力。因此，一切哲学家都承认，结果是能力的尺度。但是，如果他们具有如同能力本身一样的任何能力观念的话，那为什么他们不能计量能力本身呢？人们争论运动中的物体的力究竟是与其速度成比例，抑或是与其速度的平方成比例这个问题，在我看来，如果他们确有任何能力观念的话，这场争论就不必取决于对其在相等时间或不相等的时间的结果进行比较，而可以通过直接的测量和比较来决定。

至于力量、能力、能等等名词，虽然在日常谈话和哲学中经常使用，但这并不能证明我们在任何实例中获得了原因和结果之间的联系原则，或者能够最终地说明原因产生结果。这些名词，在其通常的使用中只附有非常模糊的意义，它们的观念是非常不确定和混乱的。任何动物在推动外物运动时，莫不有一种奋力(nisus)或努力的感觉，而且任何动物受到运动中的外物的打击，也有一种感觉或感受。虽然这些感觉是只有动物才具有的，而且我们并不能从这些感觉先验地作出任何推断，但是我们容易把它转移到无生命的对象上去，并且假定，当它们传递和接受运动的时候，也具有这样的感觉。至于说到所发挥出来的各种能力，如果我们不曾给它们附加上关于运动传递的任

何观念，那我们就仅只看到各种事件在经验上的经常的连接。不过由于我们在观念之间感觉到一种习惯性的联系，我们就把这种感觉转移到对象上去。我们往往把外物所引起的各种内在感觉应用到外物之上，这是再普遍不过的事情了。

第八章　关于自由与必然

第　一　节

六十二、自从有科学和哲学以来，就有一些问题被人们非常热心地讨论和争辩着。我们可以合理地期望，所用的一切名词的意义，至少在争辩的人中间一致起来；我们的研究经过了二千年的过程，也应该可以从言词进到争辩的真实对象了。给论证中所用的名词作出精确的定义，并且使这些定义——不仅仅是一些语词的声音——成为未来研究和考察的对象，看起来不是很容易的吗？可是，如果我们对于这一点加以详细考察，就不难作出一个刚好相反的结论。我们只要注意到，一种辩论已经长久地相持不下，而且至今犹悬而未决，就可以单从这种情况进而认定，在用语上是有分歧的意义的，而且争辩的双方赋予了争辩中所用的名词以不同的观念。事实上，我们已经假定心灵的各种作用每一个个人都自然地是相同的，否则就没有比进行推论和互相争辩更徒劳无功的事情了。如果人们都给予他们的名词以相同的意义，他们就不可能在这样长的时间内对同样的对象持不同的意见，尤其是当他们传播自己的看法，双方都从各个方面寻求可以战胜对方的论证的时候。诚然，如果人们要想讨论一些人力所不能及的问题，如世界的起源问题，理智世界或精神领域的结构问题，他们是可以长期捕风捉影地进行无结果的争辩而永远不能达到确定的结论的。但是，

如果问题是关于日常生活和经验方面的，那就可以设想，使争论久悬不决的，只不过是若干含糊暧昧的用语，这些用语使对立的双方仍然保持一个距离，并且妨碍他们互相了解。

六十三、人们争论已久的“自由与必然”的问题，就是这样的情形。这种情形是非常明显的。如果我没有弄错的话，我们就会发现，所有的人，不管他是有学问的人，还是无知识的人，对于这个问题的意见常常都是一致的。只要有几条可以理解的定义就会立即结束这整个争论。我承认，这场争论已经从各个方面作了非常详细的讨论，并把哲学家们引入暧昧的诡辩的迷宫之中。这就难怪一个聪明的读者，为了满足于安闲自在，便对所提的这个问题倾向于装聋作哑。因为他从这个问题中，既不能期求教益，也不能期求乐趣。不过我在这里所提出来的论证的情况，也许有可能重新引起他的注意。因为我的论证比较新奇。我保证至少可以对争论有某些解决，并且不会用任何复杂而暧昧的推理去侵扰人们的悠闲。

因此，我希望说清楚，从可以加在自由和必然这两个名词上的任何合理意义看来，所有的人对于自由与必然学说的意义向来是一致的。全部争论从来只是言词上的争论。我们先从考察必然的学说开始。

六十四、大家都普遍地承认，物质在它的一切活动中，都被一种必然的力量所推动，每一种自然的结果，都为其原因的能力严格地决定。因此在这种特殊的情况之下，决不会有别的结果从那种原因中产生出来。每一个运动的程度和方向，都是为自然法则严格地规定了的。由两个物体互相冲击而引起的运动的程度和方向

不会与实际上发生的不同,正如两个物体互相冲击不会产生出来一个生物一样。因此,如果我们要想形成一个恰当而且精确的必然观念,我们就必须考察,当我们应用这个观念于物体的作用时,这个观念究竟是从那里产生出来的。

看来很明显,如果自然界的各种景象处在经常不断的变化之中,因而任何两个事件都不能具有任何互相类似之点,而且每个对象都完全是新的东西,与以前所见过的对象并无相似之处,那末,在这种情形之下,我们就永远不能得到关于这些对象之间的丝毫的必然观念或联系观念。按照这样一种假设,我们可以说某一对象或事件曾经随着另一对象或事件而来,却不能说这一事件为另一事件所产生。因果关系必定是人类所完全不了解的。关于自然界各种活动的推断和推理,从那个时刻起将告结束;而记忆和感官则是遗留下来使任何实际存在的知识得以进入心灵的唯一渠道。因此,我们的必然观念和因果观念,完全是由自然界各种活动中可以观察到的齐一性产生出来的。在相似的对象恒常连接在一起的那些地方,心灵就为习惯所决定,从一件事的出现推断到另一件事。这两种情况就是我们认为物质具有必然性的全部理由。除了相似的对象恒常的连接以及由此而来的从一个对象到另一个对象的推论以外,我们没有任何"必然"或"联系"的概念。

因此,假如所有的人一向都毫不怀疑、毫不踌躇地承认,在人们各种有意的动作和心灵的各种活动中,都有这两种情况出现,那就可以断言,所有的人对于必然学说的看法一向是一致的,人们之所以至今仍在争论这个问题,只是由于彼此之间互不了解。

六十五、关于第一种情况,亦即相似事件的恒常的、有规律的

连接，我们也许可以经由下列的观察而感到满意：大家都普遍承认，在各个民族和各个时代的人们的活动之间，存在着一种巨大的齐一性。人性在原则和作用方面是始终不变的。同样的动机总是产生同样的行为；同样的事件总是随着同样的原因而来。野心、贪婪、自私、虚荣、友谊、慷慨大度、热心公益的精神，这些以不同程度混合在一起、分布在整个社会中的感情，从开天辟地以来一直到现在，始终是我们在人类生活中见到过的一切活动和事业的源泉。你想知道希腊人和罗马人的感情、爱好和生活方式吗？去好好研究法国人和英国人的性格和行为吧！你把对英国人和法国人观察所得的大部分结果推广到希腊人和罗马人身上，是不会犯多大错误的。人类在一切时代和一切地方都是非常相同的，历史在这个特殊的方面并没有告诉我们什么新奇的东西。历史的主要用处只在于通过指出人们在各种各样环境和情况之下怎样活动，以求发现人性的恒常、普遍的原则，并且给我们提供材料，从而进行观察，使我们认识人类行为和举止的合乎规律的动机。战争、阴谋、派别活动和革命的种种记载，乃是政治家或道德哲学家用来奠定其科学之原则的一堆实验，这正如物理学家或自然哲学家通过有关的各种实验来熟悉植物、矿物和其他外物的性质一样。亚里士多德和希波克拉底所考查过的土、水和其他元素和我们所观察到的这些元素是相同的，这正如波烈比阿斯和塔西佗所描写过的人物和现今统治世界的那些人物是相同的一样。

如果一个旅行家远游异国归来，给我们叙述了完全不同于我们所熟悉的一种人，说那些人完全清除了贪婪、野心或报复心，他们除了友谊、慷慨大度和热心公益的精神之外，就不知道其他快

乐。我们根据这些情节,就可以一眼看穿他的虚伪,并断然证明他是一个撒谎的人,就好像他给我们讲述半人半马的动物、龙、奇迹和怪物的故事一样。如果我们想要揭穿某个伪造的历史事件,那我们所能使用的最令人信服的论证,莫过于证明所记载的那种行为,对于任何人来说,都是直接违反自然途径的;而且在那种情况下,任何人都没有那种动机引导他去作那样一种行动。昆都·库尔修(Quintus Curtius)虽描写亚历山大具有超自然的勇敢,这种超自然的勇敢使他奋勇向前,单枪匹马攻击众多的敌人,还描写他有超自然的力气和活动力,使他能够抵挡那么众多的敌人。当昆都·库尔修这样描写的时候,他的诚实便受到大大的怀疑。由此看来,我们是毫不犹豫地和普遍地承认,在人的动机和行为方面和身体的活动方面一样,是有一种齐一性的。

所以,我们通过长期的生活、广泛的阅历和交际而获得的经验,与用人性原则来给我们以教益,并规范我们未来的行为和思辨,有着共同的好处。借助于这种指导,我们根据人们的行为、表情甚至于姿态,进而认识人们的脾性和动机,而且我们还根据对于他们的脾性和动机的认识,反过来解释他们的行为。由经验的途径积累起来的一般的观察,给我们以人性的线索,教导我们去解开人性中一切错综复杂的内容。托辞和假象都不再能欺骗我们,堂皇的宣言往往被我们看作为掩饰某种目的的画皮。虽然人们仍然承认美德和诚实有其适当的份量和权威,但他们经常冒充的那种完美的大公无私,却不能期待可见之于群众和党派。这种品德在他们的领袖中已难得一见,而在任何身分和地位的个人中则甚至于几乎没有。但是如果在人类的行为中没有齐一性,如果我们所

做的这一类实验每一个都是不规则的和反常的，那就不可能积累起关于人类的任何一般的观察。而如果没有经验，无论我们如何借反省来精确地细想，也决不会有助于我们去达到任何目的。上了年纪的庄稼汉之所以比一个初事稼穑的青年更精于他的职业，就是因为太阳、雨水和土地对于植物生长的作用有齐一性，而关于这种齐一性的经验则教给这位老实践家管理和指导这种作用的规律。

六十六、不过，我们也不应当希望人类行动的这种齐一性是彻头彻尾的，以至认为在同样的情况之下，所有的人总是会以毫厘不差的同一方式来行动，根本不容许有各种个性、偏见和意见的差异。这样一种每个特殊个体中的齐一性，在自然的任何部分中都是找不到的。相反地，我们对于不同的人的不同行为进行观察之后，才有可能形成一些变化比较大的准则，不过仍然假定这些准则具有某种程度的齐一性和规律性。

不同时代、不同国度的人们的风尚不是有所差异的吗？我们从这种差异便可以知道，习惯和教育有巨大的力量，它从孩提时代起就规范人的心灵，使它形成一种固定的性格。男人和女人的行为和举止不是很不一样的吗？可我们岂不正是从这种不一样而获知自然加给物性之上的不同性格，并且使这些不同的性格保持着恒常性和规律性吗？同一个人的行动在其生活的不同时期，从幼年到老年，不是变化很大的吗？这就使我们有机会对我们的感情和嗜好的逐渐变化，以及支配人的不同时期的准则，进行许多一般的观察。甚至每一个人所独具的性格，在起作用的时候也是有一种齐一性的，否则我们对人们的认识和对他们行为的观察就不可能使我们了解他们的意图，就不能帮助我们决定自己对待他们的

行动了。

六十七、我承认，我们有可能发现某些行为与任何已知的动机之间似乎没有合乎规则的联系，它们对于我们久已认为确立了的支配人类行为的一切规则，乃是一些例外。但是如果我们想要知道对这些无规则的奇特行为应该作出何种判断，我们可以考察人们通常对于那些表现于自然过程中和外物活动中的不规则事件所持的感情。一切原因及其恒常的结果并不是以相同的齐一性连接在一起的。一个工匠所处理的虽只是死的材料，有时也可能达不到他的目的，正如一个政治家指挥有感觉有理智的活动者的行为，可能达不到他的目的一样。

那些按照事物的初次表现来认识事物的庸众，把各种事件的不确定性归结为原因中的一种不确定性，这种不确定性往往使原因丧失其通常的作用，虽然那些原因在其活动中并没有碰到障碍。但是哲学家们却看到，差不多在自然的各个部分中，都包含有许多动力和原则，不过这些动力和原则，由于它们的渺小和遥远而潜隐不露；哲学家们还发现，相反事件的发生，可能不是由于原因中的偶然变故，而是由于相反的原因的隐秘作用。这种可能性由于进一步的观察而转变成了确定性。因为他们注意到，在精密的考察之后，相反的结果总是揭露出相反的原因，并且是由互相对立的原因而发生的。一个农夫看到钟表停止不动，除了说它走得不对以外，并不能说出更好的理由。但是一个工匠会容易地看出，簧或摆的同样力量总是在轮上产生同样的作用，如果它不能产生通常的结果，或许是由于一粒尘土阻止了整个运动。哲学家们在观察了几个相同的实例之后，就形成了一个法则：一切原因和结果之间的

联系都一样是必然的，至于在某些实例下它表面上的不确定性，乃是由于相反的一些原因的秘密对立而发生的。

以人的身体为例。当健康和疾病的通常征兆并不总是像我们预料的那样，表现为健康和疾病的结果的时候，当药物的作用没有起到它们通常的效力的时候，当由于某种特殊的原因而引出不规则的事件的时候，哲学家和医生对这种事情并不感到惊奇，也决不打算一般地否认支配身体结构的那些原则的必然性和齐一性。他们知道人体是一个大而复杂的机器，其中隐伏着的许多秘密的能力是我们所完全不能了解的；身体的作用对于我们必定常常是表现得很不确定；因此，他们也知道，表现于外部的那些不规则的事件，并不能证明在身体的内部活动和组织中，自然法则不是遵守最严格的规律性的。

六十八、如果哲学家是首尾一贯的话，他就必须把同样的推理应用到有理性的动物的行为和意志之上。人们的最无规则和最出人意料的决定，常常可以经由对他们的性格和环境的各种特殊情节的认识而得到解释。如果一个秉性谦恭有礼的人给你一个怒气冲冲的回答，那或许是因为牙痛，或者没有吃饭。如果一个愚笨的傢伙表现出异常敏捷的行动，可能是因为他忽然交上了一点好运。有时会发生这样一种情况：一种行为甚至不能为行事人自己和别人加以详细解释。我们知道，一般说来，人的性格在一定程度上是不守常和不规则的。在某种意义上，这是人性的恒常和特征。这一点，在更为特殊的场合，对于某些没有固定规则规范其行动，而且不断表现反复无常的人来说是可以适用的。尽管有这些貌似不规则的现象，可是人们的内在原则和动机可能以一种齐一的方

式起作用，正如风、雨、云以及天气的其他变化仍然被假定受稳定的原则所支配的一样，虽然人类的聪明机敏和研究并不容易把他们发现出来。

六十九、由此看来，不仅动机和有意的活动之间的连接，与整个自然界的原因和结果之间的连接一样是有规律和齐一的；而且这种有规律的连接已经为人类普遍承认，无论在哲学中或日常生活中从来都不是争论的题目。既然我们是从过去的经验推论出关于未来的结论，既然我们断定我们见到过去经常连接在一起的事物在未来也仍然是连接在一起的，那末，似乎无须证明就可以说，这种经验到的人的行动中的齐一性，乃是我们作出关于这些行动的推论的基础。不过为了使这个论证得到更多方面的说明，我们还要对后一问题讨论一下，虽然很简短。

在所有的社会中，人与人的相互依赖性都是非常之大的，所以，人的任何一种行动都很少是完全自足的，总是不能不参考别人的行动。要使行动充分适应自己的意图，别人的行动是很必要的。一个独自劳动的最贫苦的工匠，至少也要期待官吏的保护来保证他享受自己的劳动成果。当他将他的货物拿到市场上以合理的价格出售时，他还期待自己会碰到买主，并且期待能够用赚到的钱，使别人供给他维持生存的日用必需品。随着人们的活动范围越来越广，与别人的交往越来越复杂，与此相应，他们也就在其生活计划中常常包含了愈加多种多样的有意的行动，从适当的动机出发，他们希望这种有意行动与他们自己的动机相配合。在做这一切推断的时候，他们都是根据过去的经验来计划的，正如他们对外界对象进行推理时一模一样。他们深信人和物质要素一样，在其活动

中是会继续他们所曾见到过的同样情况的。一个企业主为了进行一项工作，是既盘算他所使用的工具，也同样盘算他的仆人们的劳动的，如果他们的这些期望落空了，他是同样感到吃惊的。简言之，这一种关于别人行动的经验推断和推理，是深深地渗透到人的生活里面，只要人在觉醒的时候，是不会有一刻不使用它的。因此，按照以上所说的“必然”的定义和解释，我们难道没有理由断言所有的人都一直是同意必然学说吗？

七十、在这方面，哲学家们从来不曾持有与人们不同的意见。因为，姑且不说在他们的生活中差不多每一个行动都依据于这种意见，即使在各种思辨的学问中，这种意见也是必不可少的。如果我们不是按照自己关于人类的经验去信赖历史学家的诚实，那历史会成为什么东西呢？如果法律和政府形式对于社会没有恒常一律的影响，那政治学怎样能成为科学呢？如果特殊的性格没有产生特殊的情感的明确而肯定的力量，而且如果这些情感在行为上也没有恒常的作用，那道德学的基础在那里呢？如果我们不能断定诗歌和文学中的角色，其行为和感情是否符合于他的性格和环境，那末我们又有什么权利来评判诗人和高雅文学的作者呢？我们无论从事何种科学或活动，如果不承认必然学说，就几乎不可能从动机推论到有意的行动，从性格推论到行为。

的确，当我们考虑到自然的证据和道德的证据是如何易于联系在一起、并仅只是构成一个论证的系列的时候，我们就会毫不迟疑地承认它们的本性是相同的，并且来源于同一原则。一个无钱无势的囚犯，当他注意到监狱看守人的固执的时候，正如当他看到周围的墙和栅时一样，就看出逃跑是不可能的。在其争取获得自

由的一切图谋中,他宁可选择在石墙和铁栅上下功夫,而不愿在监狱看守人的固执的本性上努力。这个囚犯在被带上断头台时,他从看守的忠心不渝确乎预见到自己的死亡,正如他从刀斧和刑车的作用确乎预见到自己的死亡一样。他的心沿着确定的观念系列奔驰:兵士们不容许他逃跑;刽子手的动作;身首异处;流血;痉挛以至死亡。在这里,自然的原因和有意的动作连成一串,而且人心在由一个环节进到另一个环节时,并不觉得它们之间有什么差异。如果未来的事件与呈现于我们的记忆和感官之中的对象是联系在一起的,那末通过一连串的原因,通过我们高兴地称之为**物理的**必然性的东西,把它们粘结在一起,则人心对未来的事件也是确信不疑的。我们所经验到的相同的联合在心灵上有着相同的效果,而不管这种联合的对象是动机、意志和行动,还是形象和运动。我们可以变换事物的名称,但是它们的本性及其在理解上的作用是决然改变不了的。

一个人,如果我知道他是诚实的和富裕的,而且我和他有亲密的友谊,当他来到我的家,我的仆役环绕在我的周围,我是放心的,而且相信在他离开以前他不会把我刺死、以便抢夺我的银墨水壶。我之不会想到这种事情,正如我不会想到这座根基稳固、建筑坚实的新房子行将倒塌一样。——**但是他也许患上了一种突如其来的、不得而知其然的疯狂病**——也许突然发生地震,在我身边摇动和震倒了我的房子。我将因此而改变我的假设。我要说:我确然知道他不会把他的手放进火里直到把手化为灰烬。我想我能像预言这种事件一样,以同样的确信预言,如果他从窗子跳出去而没有碰到障碍物,他就不会在空中悬浮片刻。对于上述事件,我们是决

不可能产生一种不知其然的疯狂症的猜想的。因为那太违反有关人性的一切已知的原则了。一个人中午把装满金子的钱袋遗失在查伦十字街的人行道上，如果他发现那个钱袋在一小时以后还没有人去触动它，他也大可期望钱袋能像一片羽毛似的飞起来。人类的推论，大半都包含有一种本性相似的推断，至于这种推断可靠程度的大小，则与我们在这种特殊情形下关于人类通常行为的经验成比例。

七十一、我曾经再三地思考，人类既然在其整个实践生活和理论活动中都是毫不踌躇地承认过必然学说，那末究竟因为什么缘故，人们竟会不愿意在字面上承认这种学说，而且在各个时代都宁愿显出一种信奉相反意见的倾向呢？这个问题我想可以用下面的方式来说明。如果我们研究一下物体的活动，以及结果从原因产生的情况，我们就会见到，我们所有的能力都不能使我们对于这种关系得到更为深入的了解，我们只能见到各种特殊事物经常地连接在一起，心灵由于一种习惯性的推移，才从这一件事物的出现进而相信另一种事物将要产生。但是，这个关于人类无知的结论，虽然是对这个问题进行极其严格的研究的结果，人们却仍然有一种强烈的倾向，相信他们可以深入地了解自然的力量，可以在原因和结果之间见到某种类似必然联系的东西。而当他们又转而反省自己的心灵活动，却感觉不到这种动机与行动的联系时，他们就很容易假定物质力量所造成的结果与思想和心智所造成的结果之间有一种差异。可是我们一旦信服了我们所认识的因果关系只不过是一些对象的恒常连接，以及心灵由此及彼的一贯推论，并且见到这两种情况是大家公认为出现在有意的行动中的，那么，我们就可

以比较容易承认这种为一切原因所共有的必然性了。虽然这个论证与许多哲学家的体系相矛盾,因为他们认为意志的决定作用是有必然性的,可是我们经过考虑之后,就会发现他们与那种论证的意见分歧只是在言词上,而不在他们的实际感觉上。按照这里所取的“必然”的意义,是任何哲学家从来没有否认过它的,我想任何哲学家也不能否认它。他们也许会妄称,人心可以在物质的作用方面,能够见到一种较为深入的原因与结果之间的联系,而这种联系在理智实体的有意志的活动中是不存在的。至于这种说法对不对,只有通过研究才能看得出来。这些哲学家有义务给“必然性”下一个定义,或者加以叙述,并且在物质原因的作用中将那种必然性给我们指出来,以此来证实他们的主张。

七十二、关于自由和必然问题,似乎人们是从错误的一端开始的。因为他们首先研究心灵的机能、理智的影响和意志的活动。他们还是首先讨论一个比较简单的问题,亦即物体和冥顽不灵的物质的作用吧!试试看除了各种对象恒常的连接以及随后心灵由此及彼的推断之外,是否还能形成任何因果关系和必然性的观念。如果这些情况实际上构成了我们在物质方面所设想的必然性的整个内容,而且人们也普遍地承认这些情况发生在心灵的活动中,那末我们的争论就告结束了,至少我们必须承认,其后的争论仅仅是字面上的。但是只要我们草率地假定我们在外在事物的活动方面有某种进一步的必然观念和因果观念,而同时又假定我们在人的有意志的行动中却不能发现更进一步的东西,这样,我们对这个问题就无法解决了,因为我们是从一个如此错误的假定出发的。唯一使我们不受欺骗的办法,只有站得更高一点,考察一下当科学应

用于物质原因上时的狭窄范围，使我们深信在物质原因方面所知道的，只不过是上面所说的恒常的连接和推论。我们或许会见到，要我们给人类理智规定下这样狭窄的限制，是有困难的。然而我们以后可以见到，我们将这种学说应用到意志的作用上面，却并没有什么困难。因为很明显，这些作用既然与动机、环境和个性有一种有规律的联接，我们既然总是由此及彼地进行推论，那末，我们在生活的每一种考虑里、在每一步行为和举止中已经认可了那种必然性，我们就一定要在字面上加以承认[注一]。

七十三、现在我们来进行关于自由和必然问题的调和计划。这个问题是形而上学这门争辩最多的科学中争辩最多的问题。用不着多费唇舌就可以证明：所有的人向来就同意自由的学说，正如同意必然的学说一样，而且这一方面的全部争辩向来只不过是字面上的。自由一词，应用在有意志的活动上时，究竟是什么意思呢？我们的意思当然不会是说，这些行为与动机、爱好和环境没有什么联系、一个对象并不以一定程度的齐一性伴随着另一对象、一个对象并不提供给我们据以推断出另一对象存在的推论。因为这些都是显而易见的、人所公认的事实。因此，我们所谓自由的意思只能是“一种按照意志的决定而行动或不行动的力量”，这就是说，假如我们想停止不动，我们就可以不动；假如我们想要运动，我们也同样可以运动。这种假定性的自由，是大家公认为每一个人都具有的，只要这个人不是一个囚犯，不带着锁链。因此，在这里是没有什么可争辩的。

七十四、不管我们给自由下怎样的定义，我们都必须小心遵守两个必要的条件：第一，这个定义应该与明显的事实相一致；

第二，它应该与自身一致。如果我们遵守这两个条件，并使我们的定义可以为人理解，我相信所有的人对这个定义的意见是会一致的。

人们都普遍地承认，任何一件东西，如果没有存在的原因，就不会有它的存在。严格看来，“偶然”只是一个消极的名词，并不意味着自然中某处存在着的某种实在的力量。但是有人却妄称有些原因是必然的，有些原因不是必然的。在这里就可以看出定义的好处了。要是有人给一个原因下定义，而不把这个原因与它的结果的必然联系包括进去作为定义的一部分，同时他却明白地指出这个定义所表达的原因观念的来源，那我就可以很容易地使整个争论结束了。可是，如果接受了前面关于这个问题的那种解释，那就绝对不能这样去做了。如果各种对象之间并无有规律的连接，我们就永远不能得到任何因果的概念；这种有规律的连接产生理智的推论，而理智的推论则是我们所能了解的唯一的联系。无论何人，如果企图不顾这些条件而给原因下定义，那一定会或者不得不使用一些不可理解的名词，或者不得不使用一些与待下定义的名词同义的名词〔注二〕。如果接受了上述的定义，那末，与必然相对立而不是与强迫相对立的自由，就与偶然是相等的了，而偶然是大家公认为不存在的。

〔注一〕自由学说之所以流行，可以用另一种原因来解释，即：在我们的许多活动中，我们对自由或某种无可无不可的状态有（或可以有）一种虚假的感觉或似是而非的经验。恰当地说，任何活动的必然性，不管是物质的，还是精神的，都不是活动物自身中的一种性质，而是可以考察这种活动的能思想的或有理性的人具有的一种性质。这种性质主要存在于他的思想的一种决

定，从某些先前的对象推论出那种活动的存在来。然而与必然相对立的自由，则只不过是缺乏这种决定，以及在对于一个对象的观念是否过渡到某个后续对象的观念时，我们所感到的某些不受约束或无可无不可的状态而已。现在我们可以看到，虽然我们在反省人类的行为时，很少感觉到这样一种不受约束或无可无不可的状态，但通常能相当准确地从人们的动机和性质推断出人们的行动来；然而在亲身实行这种行动时，我们往往感觉到某种类似于不受约束或无可无不可的情形。由于一切相似的对象容易彼此弄错，这种对类似于不受约束或无可无不可的情形的感觉，就被用来作为对人类自由的一种论证，甚至被看成是直觉的证明。我们感到，在多数场合，我们的行动都受我们的意志的支配，而且想像我们觉得意志本身不受任何东西的支配。因为，如果谁否认这一点，我们可以赌气进行试验。我们感到意志可以很容易地在各方面移动，并且在意志原来不曾有所欲求的那一方面产生关于意志本身的表象（或者按照经院派的说法，叫做不完全意欲〔Velleity〕）。（译者按：即指某种还没有在行动上表现出来的轻微欲望。）我们使自己相信，这种表象或轻微的运动，在那时候原可以实现为事实；因为如果有人否认这一点，我们在第二次试验中就会付诸实现，在当下就能够成为事实。我们没有考虑到，正是这种显示自由的空想的欲望，在这里成为我们行动的动机。事情似乎是明显的，不管我们如何可以想像在自身中感到一种自由，一个旁观者却往往能从我们的动机和性格推断我们的行动。即使在他不能推断的场合，他也能一般地断言说，如果他完全熟悉了我们的环境和性格的各种情节，以及我们的天性和气质的最秘密的动因，他就可以作出这种推断。但是，按照上述学说来看，这正是“必然性”的真正本质。

〔注二〕所以，如果把原因定义为“产生出任何东西的东西”，我们就很容易看出，“产生”（producing）与“原因”（Causing）是同样的意思。同样情形，如果把原因定义为“任何东西借以存在的东西”，这个定义也是会受到同样的反驳的。因为“借以”（by which）两个字是什么意思呢？如果我们说：“原因就是任何东西经常存在于其后（after which）的东西”，那我们就会懂得这些名词了。因为这实在是我们对这个问题所知道的一切。这种经常性形成了必然性的真正本质，我们对于必然性是没有别的观念的。

第 二 节

七十五、在哲学的辩论中，最为常见、然而也最应受到谴责的推理方法，莫过于以某种假说在宗教和道德上有危险后果为借口而竭力驳斥这种假说了。如果某种意见导致荒谬，它诚然是虚妄的；但是一种意见之所以虚妄，却不一定是因为它有危险的后果。因此，这样的论题应当完全禁绝。因为它们无助于真理的发现，而只能使反对者面貌可憎。我这个说法乃是一般而论，并非企图由此得到任何利益。我坦率地顺从这一类考察，并且大胆地断言：我在前面所解释的关于必然和自由的学说，不仅与道德一致，而且是维护道德的绝对要素。

必然性可以按照原因的两种定义从两个方面来予以规定，因为它构成原因的一个基本部分。必然性的成立，或者在于相同的对象间的恒常的连接，或者在于理解从一个对象到另一个对象的推论。这两种意义下的(事实上，它们根本上是相同的)必然性，在学校中、在讲道坛上和在日常生活中，已经被普遍地(虽然是默许地)承认为属于人的意志，没有一个人妄图来否认我们能够对人类的行为有所推断，而且这些推论是以我们所经验到的相同的行为与相同的动机、性格和环境的一致为基础的。在这方面，任何一个人能够有所异议的唯一地方不外乎：他或者会对人类行动的这种性质拒绝给以“必然性”名称(但是我希望只要理解了它的意义，这个字眼并无害处)；他或者会说，我们可能在性质的作用中进一步发现某种东西。但是，必须承认，无论这种学说在自然哲学和形而上学方面可能有何种影响，但对道德和宗教来说却并无影响。如

果我们硬说我们在物体的活动中对于任何其他的必然性或联系没有观念，我们在这里也许是错了。但是，我们对于心灵活动，除了每一个人所给予并且一定会欣然同意的那些东西以外，确实再没有任何东西了。我们并没有改变关于意志方面被认为是正统体系的任何情节，而仅只是对物质对象和原因方面有所改变。因此，至少可以说，最为无害的学说也就莫过于此了。

七十六、一切法律既然都建立于奖赏和惩罚之上，这就假定了一个基本原则，即假定这些动机在人心上有一种有规则的和齐一的影响，而赏和罚则产生善行，防止恶行。我们可以任意给这种影响以任何名称，但是由于它经常与行为连接在一起，我们必须把它尊之为“原因”，并把它看作为我们这里想要证实的必然性的一种例证。

厌恶心理或报复心理的唯一的适当对象是赋有思想和意识的人。如果任何一种有罪或有害的行为激起了这种感情，那只是由于这些行为与此人之间有一种关系或联系。各种行为，就其真正本性来说都是暂时的、易逝的，而且各种行为如果不是产生于行事者的性格和气质中的某种原因，那末，即使它们是好事，也不能增加行事者的荣誉；即使它们是坏事，也不能增加行事者的罪恶。各种行为本身也许应受谴责，它们可能违背了道德和宗教的全部法规，但是行事人对它们并不负有责任；而且由于这些行为并不是从行事人中的某种持久的和恒常的性质产生的，并且在行为之后，又没有遗留下那种性质的任何东西，根据他们的说法，他就不能成为惩罚或报复的对象。因此，按照这种否认必然性、并因之而否认原因的原则，一个人即使在犯了最可怕的罪恶之后，也如同他降生之

初时一样纯洁无瑕，他的性格和他的行为也没有任何关系，因为行为并不是从他的性格产生出来的，行为的恶劣决不能当作品德堕落的证据。

人们如果是盲目地、偶然地实施某些行为，则无论那些行为产生的后果如何，人们都不能因此而受到指责。为什么呢？这无非是因为这些行为的本原只是暂时的、到此为止的。对于那些仓促和没有预谋而实施的行为，比之对于那些经过深思熟虑而进行的行为，人们为此而受的谴责要少些。理由何在呢？这无非是因为急躁的脾气在人心中虽然是一种恒常的原因或本原，但却只是间断地起作用，而且并不玷污整个性格。其次，如果注意于改善其生活和作风，则悔改便清除了全部罪恶。如何来解释这一点呢？只能说，各种行为之所以使一个人成为犯罪者，只是因为它们证明在人心中有犯罪的本原，并且一旦改变这些本原，这些行为就不是正当的证据，也不再是有罪的了。但是，除非立足于必然学说之上，则那些行为决不是正当的证据，因而也决不是有罪的。

七十七、根据同样的论证，我们可以同样容易地证明，按照上述关于自由的定义（这是所有的人都同意的），自由也是道德的要素。如果没有自由，任何人类行为也就不能具有任何道德的性质，也不能成为赞赏或厌恶的对象。因为行为之所以成为我们的道德感情的对象，仅仅是由于它们是内在的性格、情欲和感情的标志。如果它们不是由这些根源而来，而完全是来自于外部的暴力，那它们就既不能引起我们的赞美，也不能引起我们的谴责。

七十八、我不敢妄称我已消除了关于必然与自由学说的一切反对意见。我敢预料到来自此处尚未讨论过的论题的其他反对意

见。例如,人们可能会说,如果有意志的活动受着与物质作用的相同的必然性规律的支配的话,那末,从一切事物的原始原因到每一个人的每一意志作用,就存在着一种预先命定、预先决定的必然原因的连续的锁链。在宇宙中的任何地方都没有偶然,没有无可无不可,没有自由。在我们行动的同时,我们是被动的。我们一切意志的终极发动者就是世界的创造主,他首先把运动授予这个无限的机器,把所有的存在物安置在特殊的位置,从此,一切后来的事件便以一种不可避免的必然性产生出来。因此,人类的行为在道德上便完全不能有邪恶可言,因为它们是从那样至善的一个原因(上帝)发生出来的。如果它们有什么邪恶的话,那就必然把我们的创造主陷进同样的邪恶之中,因为他被人们视之为它们的终极原因和发动者。如果一个人点燃了地雷,他就必须对它的一切后果负责,而不管他所用的导火线是长是短。所以,必然原因的连续系列无论确定在什么地方,但那个神灵,不管他是有限的实体,还是无限的实体,他既然是产生了这个系列的第一个原因,也就同样是其他一切原因的发动者,并必须接受属于它们的谴责,获得属于它们的赞美。当我们考察任何人类行为的后果的时候,我们关于道德的清楚不变的观念就根据无可怀疑的理由而建立了这个规则。当我们把这些理由应用于全智全能的神的意志和意图的时候,这些理由仍必有更大的力量。对于像人这样的有限的生物而言,可以用无知或无能来辩护;但是这些缺点我们的创造主却是没有的。他预见了、他规定了、他注意到了人们的那些被我们轻率地宣称为犯罪的一切行为。因此我们必须断言说,这些行为或者不算犯罪,或者对它们负有责任的是神、而不是人。但是由于这两种

说法中无论哪一种都是荒谬的、邪恶的，因此，这两个说法由之而推导出来的那个学说便不可能是真理，也应受到一切相同的反驳。一个荒谬的结论如果是必然地从一个学说推导出来，那就证明原来的学说是荒谬的；同样，有罪的行为证明原始的原因是有罪的，如果它们之间的联系是必然的和不可避免的话。

这种反对意见包含两个部分，我们将分别予以考察。第一，如果人类的行为由于必然性的原则而导源于神，那末，它们便决不能是有罪的，因为它们所由产生的神是无限完美的，他所能设想的除了至善的和可赞美的东西以外，再没有任何别的东西。第二，如果人们的行为是有罪的，我们就取消了我们认为神所具有的完美性，并且必定要承认神是其他的一切创造物的罪行和道德邪恶的最后发动者。

七十九、我们对第一种反对意见的答复看来是明确而有说服力的。许多哲学家在精确地考察了自然界的一切现象之后断言说：整个自然界，作为一个完整的体系来看，在其存在的每一个时期，都是被完善的仁爱所管理的；一切被造物最后都将会得到最大可能的幸福，而不会渗杂任何积极的灾难和绝对的不幸。他们说，各种物理灾难构成这个仁爱系统中的一个不可缺少的部分，甚至被认为是智慧的动作者的神也不能使之改变。神既没有使之变成更大的灾难，也不能排除由此而产生的更大的幸福。根据这种理论，有许多哲学家，其中包括古代的斯多噶学派，就从一切苦难中得出一个自我安慰的说法，他们教导他们的弟子们，他们身受其苦的那些灾难，对于宇宙来说，实际上乃是善。如果放开眼界来了解自然的整个系统，那末，各种事件就变成一种使人愉快和欣喜的对

象。不过，这个说法虽然貌似有理而且冠冕堂皇，可在实践中我们立刻可以看出，它是脆弱的、没有效果的。如果你对一个为风痛病所折磨的人赞美这些一般规律的公正，说什么这些一般规律在人的身体中引起了有害的体液，它们通过适当的孔道，达到肌肉和神经，并在那里激起了这种剧烈的苦痛。你这种说法，与其说是宽慰他，不如说是激使他更加愤怒。这些扩大的见解，对于一个爱好思辨而又处境安闲自在的人来说，可能会暂时取悦其想像，但是即使他不受痛苦情绪的侵扰，也不能在他的心中经常保持这种心情。当他们受到那样有力量的反对者的攻击时，他们更不能固守其阵地。人的感情对于它们的对象采取一种比较狭窄、比较自然的观察，并且按照一种更适合于脆弱的心灵结构来看待我们周围的事物，而且它们是被我们各人根据私人的观点所见为善或为恶的那些事件所激动的。

八十、道德方面的邪恶与物理方面的灾难，情况是一样的。我们不能合理地假定，这些关系不大的考虑虽然在一方并无多大效果，却会在另一方具有更有力的影响。自然所陶冶的人心就在于它根据一定的个性、气质和行为的表现，立即产生爱或憎的感情。对于人心的结构来说，再没有任何感情比这些感情更为根本的了。能受到我们赞赏的品格主要是那些品格有助于人类社会的和平和安全，至于引起我们憎恶的品格则主要是那些对公众有害和动乱的倾向。因此，我们可以合理地假设，道德的感情是直接或间接地由反省这些对立的利益而产生的。尽管哲学的思辨建立了不同的意见和猜测，说什么任何一种事物，从"整体"来看都是正确的，同时，扰乱社会的那些性质，其主要内容也是有益的，而且它们

如同那些直接增进社会福利和幸福的性质一样，符合于自然的本来意图。但是这种意见和猜测又有什么用处呢？这样一种无关宏旨和不可靠的思辨果然能抗衡从对自然和对事物的直接观察中产生的情感么？一个被盗去大宗钱财的人，果然能借助于这些崇高的反省而减轻他因失窃而产生的苦恼么？那末，我们为什么要假定他对这种罪恶的道德上的愤慨，与那些崇高的反省不相容呢？或者，为什么我们不可以像承认容貌的美丑之间的实在区别一样，也承认善恶之间的实在区别是可以与一切思辨的哲学体系相容的呢？这两种区别都建立在人类心灵的自然感情之上，任何哲学理论或思辨都不可能控制或改变这些感情。

八十一、对于第二种反对意见，就没有如此轻而易举和令人满意的答复，也不可能清楚地阐明：如果神不是罪和道德邪恶的发动者，他何以能成为人类一切行为的间接原因？这些都是谜，仅靠自然的和单纯的理性完全不适宜于处理这类问题。不管理性采用何种系统，在它考察此种问题的每一步都必然会发现它自己陷入于不可解脱的困境、甚至于矛盾之中。如果要想把人类行为的无可无不可的不定性、偶然性与神的预知性调和起来，或者，一方面为神的绝对命令作辩护，然而另一方面却把神从罪恶的发动者开脱出来，人们向来认为这超越了哲学的一切权能。如果理性在进入这些崇高的谜的时候，从此感觉到自己的鲁莽，并离开那个充满暧昧和混乱的场所，转而谦恭地复返于它的真正适当的领域——考察日常生活，那就大可庆幸了。在日常生活中，理性将会发现足以供它探讨的各种困难，却并不驶入充满怀疑、不确定和矛盾的无边大海之中。

第九章　关于动物的理性

八十二、我们关于事实的一切推理，都是建基于一种类比之上，正是这种类比引导我们从一种原因而期待所观察到的由相似原因产生的相同的事件。只要这些原因是完全相似的，这种类比就是完善的，由此而作出的推论也被看成是确定的、断然无疑的。任何人看到一块铁时，他决不会怀疑这块铁具有重量，各部分是凝聚的，正如他所观察到的所有其他实例的情形一样。但是如果对象不具有如此严格的相似性，类比的完善性就较少，推论也就不那么断然无疑；虽然，它仍然具有与其相似性和类似性成比例的某种力量。借助这种推理，从一种动物身上得到的解剖学的观察，就推广到一切动物；如果根据实例清楚地证明了在一种动物（例如蛙或鱼）身上存在着血液循环，显然，这就构成了一种有力的假设，即这个相同的原则在一切动物中都是存在的。这些类比的观察，甚至可以进一步应用到我们现在正在探讨的这门科学。如果我们发现，我们借以说明理解的作用或人的各种情欲的起源和联系的同一理论，在说明其他一切动物的相同现象方面也同样是必需的话，那末，这种理论就将会获得进一步的权威。在前面的论述中，我们曾努力应用这个假说来说明一切实验的推理，下面我们将运用这个假说来进行一番试验。我希望，这个新的观点将会有助于证实上述的一切说法。

八十三、第一,我们似乎明显地看到,动物和人一样,都是从经验而认识许多事物,并推断出相同的事件将会经常跟随相同的原因而来。借助于这个原则,它们熟悉了外物的比较明显的性质,并从其出生之时起,逐渐积累起关于火、水、土地、石头、高度、深度等等的性质的知识,以及从它们的作用而产生出来的结果的性质的知识。在这里,幼小动物的无知和缺乏经验与老年动物的老成和机警有着明显的区别。老年动物通过长期的观察,学会了逃避那些有害于它们的事物,并追逐那些能给予它们以舒适或愉快的事物。一匹熟悉田野的马知道它能跳多高,而决不会试图超出它的力量和本领。一条老猎犬会把狩猎中比较疲劳的工作交与年幼的猎犬,而它自己则呆在野兔折回时易于迎头袭击的地方;它在这种场合形成的猜想,并非根据任何其他的事物,而只是根据它的观察和经验。

从对动物的训练和教育的效果来看,这一点就更为明确。由于适当地应用赏罚,可以教会动物大大违反其自然本能和脾性的某套动作。当你恫吓一条狗或举鞭要打它的时候,这不是使狗领悟到关于痛苦的经验么?难道不是只有经验才能使狗回答你呼叫它的名字,并从那种任意的声音中推断出,你的意思是叫它,而不是它的同伴;当你以一定的方式,带着一定的声调发出那个声音的时候,意思是呼叫它么?

在所有这些场合,我们可以看到,动物可以推断出直接刺激其感官以外的某种事实;当动物从当下的对象期待它通常由相似的对象产生出来的同一的结果时,这种推断完全是建立在过去的经验之上的。

八十四、第二，动物的这种推断，不可能建立在任何论证过程或推理过程之上，动物不可能通过这种论证或推理过程而断定：相似的事件一定伴随着相似的对象，自然的进程在其活动中将永远是合乎规则的。因为即使确实存在有这种性质的论证，那它们对于动物的如此不完善的理解力，也一定是过于深奥的；因为要发现和观察这种性质的论证，需要一个哲学天才的最大的细心和关注。因此，动物的这些推断，不是以推理为指导的。儿童和普通人的日常行为和结论也是如此，哲学家亦无例外。哲学家在其生活的全部行动方面，其主要部分也和常人一样，是为同样的准则所支配的。自然一定提供了某种更便于应用、用途更为广泛的其他原则；自然决不能把从原因推断出结果这种在生活中有如此巨大影响的作用，托付与这种不确定的推理过程和论证过程。如果说这个说法对于人类是可疑的，那末，就兽类而言，则似乎是不容置疑的。这个结论一旦在兽类方面稳固地建立起来，我们就可以根据类比的规则，作出有力的推测，它应该得到人们毫无例外、毫无保留的普遍承认。只有习惯，才促使动物从刺激它们感官的各种对象，进而推断其恒常的伴侣，并在我们称之为信念的特殊途径下，带动它们的想像力，从一方的出现进而设想另一方。我们所注意和观察到的所有有感觉的实体，比较高级的也好，比较低级的也好，对于它们的这种作用，除上述解释以外，没有别的解释[注一]。

八十五、动物虽然是从观察中得到许多知识，但也还有许多知识是来源于自然之手；这部分知识在数量上大大超过了它们在通常情况下所具有的才能部分；这部分知识，它们很少或者没有借助于长期的实践和经验而使之改进。我们把这些知识称为“本

能”，并把这些视为人类理解的一切探索所不能说明的非常特殊的东西，从而赞叹不已。但是，如果我们考虑到，我们和畜类共同具有的、我们全部生活行为赖以存在的实验推理本身，不过是一种活动于我们之中却为我们所不知的本能或机械力；本能的主要作用，并不是像我们的理智官能的适当对象那样为观念的任何关系或比较所决定；一当我们考虑到这一点，我们的惊奇或许就会消失或减少。教导一个人逃避火烧的本能，如同以孵卵的艺术和营巢的全部结构及规则来精确地教导一只鸟的本能一样，两种本能虽有差别，但仍然都是一种本能。

〔注一〕既然关于事实和原因的全部推理仅仅从习惯得来，人们可能会问：人的推理为什么会远远优越于动物？某一个人的推理为什么会远远优越于另一个人？难道同样的习惯对于所有的人和动物没有相同的影响么？

在这里，我们将力图扼要说明人类理解力的巨大差异，然后，人与动物在理性上的差异就会容易地得到了解。

1. 当我们生活了一段时间，并且熟悉了自然的齐一性的时候，我们就获得了一种普遍的习惯，借助于这种习惯，我们经常从已知的东西转移到未知的东西，并设想后者与前者相似。以这个普遍的习惯性原则为手段，我们甚至于把单单一种实验认作为推理的基础，并以某种程度的确定性来期待相似的事件（如果这个实验完成得很精确，消除了一切无关的情节的话）。因此，我们认为最重要的一件事，就是去观察事物的结果；由于一个人在注意、记忆和观察方面可能远远胜过他人，这就会在他们的推理上造成很大的差别。

2. 只要在产生任何结果方面存在着复杂的原因，则某一个人的心灵可能比另一个人更为广阔，能够更好地把握对象的整个体系，并正确地推断出它们的结果。

3. 有的人能够比别的人推论出更长的一系列后果。

4. 多数人都可能因长时间的思考而导致观念的混乱，并错误地把一个观念当成另一个观念；各人的这种弱点各有不同的程度。

5. 结果所依据的情节，往往包含在其他的无关紧要的情节之中，要把它们分离出来，常常需要极大的注意、精细和机敏。

6. 从特殊的观察形成一般的公理乃是一种非常精细的活动。但是，由于心灵的仓促和狭隘而没有顾及全面，以致在这方面犯错误，这是屡见不鲜的事情。

7. 既然我们是根据类比进行推理，因此，经验较多、想到类似物较为敏捷的人，就会成为更好的推理者。

8. 由成见、教育、情欲和党派而来的偏见，是因人而异的。

9. 在我们对人类的证据获得了一种信念之后，书籍和交谈在扩大我们各人的经验和思想方面，也是因人而异的。

我们还会容易地揭示出使人们的理解力互相差别的许多别的情形。

第十章 关于神迹

第一节

八十六、在特洛森博士的著作中，有一种反对“实在说”(Real presence)的论证。这个论证对于如此不值得认真反驳的一种学说而言，是能够想像出来的最简明、最优雅和最有力的一种论证。那位博学的教长说：大家都承认，“实在说”的权威，不论是关于圣经或关于传说的，都仅仅是基于使徒提供的证据，而这些使徒即是我们的“救主”借以证明其神圣使命的那些神迹的目击者。因此，我们关于基督教的真理的证据比我们的感官真理的证据要少些，因为，即使在我们的原始教祖那里，它也不比后者更大。显然，这些证据从他们传到其信徒时，必定有所减弱，任何人也不会像相信他们感官的直接对象那样相信他们的证据。但是，一个较弱的证据，决不能消灭一个较强的证据；因此，即使实在说的教义确实是明白地呈现于圣经之中，它也是与我们所同意的正确推理的规则直接相反的。这种学说虽然被假定为是基于圣经和传说而建立的，但它们并不因此而具有像感官提供那样的证据；这是因为圣经和传说仅仅被认为是外在的证据，而且它并不曾借助于“圣灵”的直接作用而使每一个人心领神会；因此，这种学说是与感官相矛盾的。

这种明快有力的论证是非常中肯的，它至少一定会使最傲慢

的固执和迷信沉寂下来，并把我们从其鲁莽无礼的诱惑下解脱出来。我敢冒昧地说，我也发现了一种性质相似的论证。如果这种论证是正确的话，在聪明和博学的人看来，它就会永久防止一切迷信的欺骗，它的用处将会永世长存。因为我想，只要世界长久存在，则在宗教的和世俗的一切历史中，就会有神迹和怪异的记载。

八十七、虽然经验是我们关于事实的推理的唯一向导，但必须承认，这个向导并非是完全无误的，而在某些场合，经验容易使我们陷于错误。在我们英国的气候下，一个人如果盼望在六月的任何一周比十二月的任何一周的天气要好些，这是有其正当理由的，并且符合于经验；但是，可以肯定地说，他也许发现他自己在这种事情上刚好是错了。然而，我们可以看到，即使在那样一种情况下，他也没有理由来抱怨经验；因为经验借助于我们从勤勉的观察中所得知的互相反对的事件，通常预先就把它们的不确定性告诉了我们，一切后果并不以相同的确定性跟随其假定的原因而来。我们发现，有些事件在一切国家和一切年代都是恒常联结在一起的；另一些事件则变化较多，而且有时会使我们的期待落空。所以，在我们关于事实的推理中，存在着一切可以想像的各种程度的确信，包括从最高度的确定性到最低的或然性的证据。

因此，一个聪明人总是使他的信念与证据成比例。在那些基于确实无误的经验之上的结论中，他以最高度的确信，来预期将来的事件，并把他过去的经验认之为将来存在的事件的充分验证。而在另外的场合，他则比较谨慎：他权衡相反的经验；他考察哪一方是为较多的经验所支持的，他以怀疑和犹豫来对待他所倾向的那一方；当他在最后确定其判断的时候，其证据也不超过我们恰当

地称之为“或然性”的东西。所以，一切或然性都假定一种相反的经验和观察，如果一方胜过另一方，就产生出与其优势成比例的某种程度的证据。如果一方有一百次例证或实验，而另一方有五十次，则对任何事件的预期都是犹疑不定的。如果与一百次齐一的实验相反的只有一次，这就会合理地产生一种颇为有力的确信。在一切存在着相反的实验的场合，我们都必须平衡相反的实验，并从实验较多的一方扣除较少的一方，以便知道证据比较占优势的精确力量。

八十八、如果把这些原则应用于一个特殊的实例，我们就会看到，对于人类生活最为常见、最为有用、最为必需的一种推论，莫过于从人们的证据和目击者的报告得来的那种推论了。有人也许否认这类推论是建立在因果关系上面的。我不会为一个字眼而争辩。只要我们看到，我们之所以确信这一类论证，并非是由于别的原则，而是我们观察到人类证据的真实性以及目击者的报告常常符合于事实，这也就够了。一条普遍的准则就是：各种对象之间并没有任何可以发现的联系，而且我们由此及彼的一切推论，都仅仅是建立在我们所经验到的它们恒常的、有规则的连接之上的。显然，我们不应该使这项符合人类证据的准则出现任何例外，因为人类证据与任何事件的联系，如同与其他的联系一样，本身是没有必然性的。假若记忆不是有一定程度的持久力；假若人们通常不是有一种爱好真理的性向和诚实无欺的本性；假若人们在其虚伪败露以后亦不感到羞耻；假若由经验发现的这些品质并非内在于人类的天性之中，则我以为，我们便决不会给予人类的证据以丝毫的信任。一个精神错乱的人，或者一个以虚伪和卑鄙著称的人，对

于我们是没有丝毫权威的。

由于从目击者和见证人得到的证据是建立于过去的经验之上的，所以它就跟随经验而变化、并按照各种特殊的报告和各种对象之间所建立的连接，究竟是恒常的、抑或是易变的，而或者被视为一种“验证”(proof)，或者被视为一种“或然性”(probability)。在所有这类判断中，有一些情节是应予考虑的，在判定可能由它们引起的一切争辩时，我们所用的最后标准，总是从经验和观察得来的。如果这种经验在各方面不是完全一律的，在我们的判断中就会包含有不可避免的矛盾，并因此而在每一种其他的证据方面，包含有相同的对立和互相抵销的论证。我们对别人的报告常常犹豫不决。我们对产生任何怀疑和不确定的对立情节进行比较，当我们找到占优势一方的时候，我们就倾向于它；不过按照其对方的力量，我们对它的确信便相应地有所减少。

八十九、就当前的场合而言，这种证据的矛盾可能是由几种不同的原因引起的：或者是由于互相矛盾的证据的对立；或者是由于目击者的品德和数目；或者是由于他们提出证据的方式；或者是上述所有情节的综合。当见证人互相矛盾的时候；当见证人人数极少或者品德可疑的时候；当他们确认的东西与其私利有关的时候；当他们提出证据或者犹豫不决、或者相反而过于专横武断的时候，我们对他们所说的有关事实，就持一种怀疑态度。此外，还有许多其他的同类事例，也可以削弱或抵销由人类证据提出的各种论证的力量。

例如，假定人们力求用证据来证实的事件有几分反常和怪诞，在那种场合，从这种见证所产生的证据，便会依这种事实反常程

度之多少,而或大或小地按比例减少其力量。我们之所以给见证人和历史家以某种信任,并不是由于我们在证据和实在之间先验地看出有任何联系,而是因为习惯于看到它们互相符合。但是,如果这种事实表明是极少为我们所观察到那种事实,这里便存在着两种相反经验的斗争;在这种斗争中,在力所能及的范围内,此方力图消灭彼方,而比较占优势的一方也只能借其剩余下来的力量影响我们的心灵。经验的原则使我们在一定程度上相信见证人的证据,但也正是这同一的经验原则,使我们在这种情况下得以不同程度地反对相信经验所要努力建立的事实。由于这种矛盾,便必然在信念和根据之间产生出一种平衡,并使之互相抵销。

甚至早在哲学上的爱国者卡图在世的时候,罗马就有一句谚语说:"这种故事,即使是卡图告诉我的,我也不会相信"[注一]。这说明人们承认,一件荒诞的事实能够使如此伟大的一位权威软弱无力。

印度君王在初次听说霜的作用时,他是不相信的。他的推理是正确的。自然,这需要非常有力的证据才能使他相信这些产生于自然状态的事实,而这些他是不熟悉的,而且与他经常的、一律的经验到的那些事实完全不相似。那些事实与他的经验虽不矛盾,但也不相符合[注二]。

九十、然而,为了增加与见证人的证据相反的或然性,让我们假定,见证人所断言的事实不仅是不可思议的,而且实在是奇迹般的;同时我们还假定,见证人的证据无论就其部分和就其自身考虑,都堪称为一个完全的证明;在那种情况下,就存在着两种证明

的冲突，其中最强有力的证明必定占优势，不过仍然按照对方的力量而相应地削弱它自身的力量。

神迹是自然规律的一种破坏。由于一种确定不移的经验建立了这些规律，所以从事实的真正本性而来的反对神迹的证明，就如同由经验所可能想像的任何论证一样完整。为什么凡人必死，铅不能自悬于空中，火烧木头并为水所熄灭等等事件，在我们看来不只是或然性呢？为什么这些事件都被视为与自然规律相一致，除非破坏这些规律，换句话说，除非出现神迹才能阻止这些事件的发生呢？任何事物，如果是发生于通常的自然途径中，它就不会被奉为一种神迹。一个看上去身体健康的人，竟然突然死去，这并不是神迹；因为这种死亡较之另一种死亡，虽然较为反常，然而却是常见的。但是，一个人死而复活，那就是一种神迹：因为这在任何时代和任何国度都从未见过。因此，每一种神怪的事件必定是和一种齐一的经验相反对的，否则这种神怪事件就不配称那个名称。而且由于一种齐一的经验相当于一种证明，这里就有一种从事实本性而来的直接而充分的证明，排斥任何神迹的存在。这样一种证明是不会被消灭的，神迹也不会变得可信，除非通过一种更占优势的相反的证明来证明它[注三]。

九十一、明显的结论是（这是一个值得我们注意的普遍准则）：“任何证据都不足以证实一个神迹，除非这种证据是这样一种东西，即它的虚妄比之于它所要努力证实的事实更为神奇；而且即使在那种情况之下，也存在着论证之间的互相抵销，只有比较占优势的一方，才能以其扣除较弱一方的力量之后所剩下的力量，使我们产生相当于那种力量等级的信念。”当一个人告诉我说，他看见

一个人死而复活的时候，我自己立即会在心里思考：此人是在骗人呢？或是被人欺骗呢？抑或是他所提到的事实确有其事呢？哪一种可能性更大呢？我掂量各种不同的神迹，并按照我发现占优势的一方，作出我的决定，而总是拒绝神迹色彩较大的东西。只有在他的证据的虚妄比之于他所提到的事实更为神奇的时候，也只有在那时，他才能够要求支配我的信念和意见。

〔注一〕普鲁塔克：《卡图传》。

〔注二〕显而易见，任何一个印度人都不可能有关于水在寒冷气候下不凝结为水的经验（原文如此，疑有误——译者）。这是因为自然处于他所完全无知的状况之下，他不可能先验地声称由此将会产生何种结果。这是一种其结果常不确定的新的实验。一个人有时可以根据类比推测将会随之而来的东西，但这仍不过是推测而已。我们必须承认，在现在所论及的关于结冰的情况，事情是与类比的规则相反的，而且是一个有理性的印度人想像不到的。冷对于水的作用，并不是按照冷的程度逐渐进行的，而是一当到达冰点，水就在一个瞬间从最流动的状态进到完全凝固的状态。因此，这样一种事件可以称之为“反常的”，需要相当有力的证据才能使热带气候下的人相信它。但是它仍然不是“神迹”，也不与在一切情况下都相同的自然途径下的齐一经验相冲突。苏门答腊的居民在当地的气候下看到的水总是流动的，如果那里的河流冻结，理应被认之为一桩怪事。不过他们从未见过莫斯科冬天的水，因此他们便不能合理地确断将会有何种结果。

〔注三〕有时一种事件的本身可能似乎并不与自然规律相冲突，然而，即使它真有其事，但由于某种境遇的原因，而可能被称之为一种神迹。这是因为在事实上，它与这些自然规律相冲突。因此，假如一个自称为有神圣权威的人，竟然命令一个病人痊愈、一个健康人倒下死去、云下雨、风刮起来，简言之，命令许多自然事件，而它们立即随着他的命令而来；这些事件可以恰当地奉为神迹。因为在这种情况下，它们确实是与自然规律相冲突的。我们如果仍猜想，事件与命令的同时发生是出于偶然，那就没有神迹，也没有自然规律

的破坏。如果抛弃这个猜想，这显而易见就是一种神迹和自然规律的破坏；因为最与自然规律相矛盾的事情，就莫过于一个人的声音或命令，竟会有这样一种影响了。我们可以把神迹精确地定义为：“所谓神迹就是借神的一种特殊意志、或某种无形动因的干涉而对自然规律的破坏。”一种神迹也许可为人所发现，也许不能为人所发现，这改变不了神迹的本性和本质。把一栋房屋和一艘船高举于空中，乃是一桩可见的神迹。在风力小到不能扬起一片羽毛时，而羽毛竟然腾空而起，其实也是一桩神迹，尽管我们看不出来。

第　二　节

九十二、在上述推论中，我们曾假定，神迹据以建立的证据，可能相当于一个完全的证明，而且那种证据的虚妄会成为一种真正的怪事。但是，显而易见，我们所作的让步太慷慨了，从来没有一桩神异的事件是建立在那样充分的一种证据之上的。

因为第一，在全部历史中，我们不曾看到过任何神迹是为足够数目的人所证实的，而且这些人具有无可怀疑的卓识、教养和学问，从而使我们确信他们完全不是在欺骗自己；他们又具有无可怀疑的诚实，从而使人们消除对他们的任何猜疑，说他们图谋欺骗别人；他们在人们心目中具有如此之高的信誉和声望，以致一旦发觉他们在弄虚作假，就会蒙受莫大的损失；同时，他们对事实的证明是以一种人所共见的方式，在世界负有盛名的地方进行的，从而使弄虚作假不可避免地败露出来；要使我们充分确信人们的证据，所有这些条件都是必需的。

九十三、第二，我们在人性中可以看到一种原则，如果予以严格地考察，这个原则就会使我们从人类的证据中得到的对任何怪

异的信仰大为削弱。我们通常在推理中借以指导自己的准则就是：我们未曾经验过的事物与我们已经经验过的事物是相似的；最常见的东西常常是最可能的东西；每当存在着对立的论证，我们就应该优先选择那建立在我们过去的最大多数的观察之上的那种论证。按照这个规则进行推理，我们虽然易于拒绝在一定程度上不常见的和不可信的任何事实；然而，在进一步推进时，心灵就并不总是遵守同样的规则；而是当人们断言某种纯属荒诞神奇的事情时，心灵却正因为那样一件事情中有能消灭上述规则的一切权威的那种情节，反而更易于相信那种事情。由神迹而产生的惊讶和惊奇的感情，是一种令人快意的情绪，使人生起一种相信上述感情据以产生的那种事件的明显倾向。这种影响是很深远的，以致于使那些即令没有直接享受这种乐趣、也不相信他们所听到的那些神怪事件的人，也愿意分享这种第二手的或重新回响起来的快乐，并以刺激起别人的仰慕而洋洋自得、兴高采烈。

人们是何等贪婪地接受旅行家关于奇遇的记叙、接受他们所描述的海上和陆地上的怪物、惊奇的冒险、怪人和奇异的风俗呵！但是倘若宗教精神和对奇异的爱好结合无间，常识便无地自容了。在这些情况下，人类的证据便全部丧失了它所自负的权威。一个宗教家可以是一个狂信者，并能够想像出他看到了实际上并不存在的东西。他也许知道他的叙述是虚妄的，然而他为了振兴如此神圣的事业，便怀着世界上最良善的意图，固执其虚妄的叙述。即使他没有这种妄想，但为如此强烈的一种诱惑所激起的虚荣心，对于他的影响，也比处于任何其他情况下的其余人类的影响更为有力；而且自私自利之心也有同样强烈的影响。他的听众也许没有

(而且通常是没有的)充分的判断力来检查他的证据,因为在这些崇高而神秘的主题方面,他们所具有的那种判断力,也因这种原则而被他们所抛弃。即使他们有心运用自己的判断力,情欲和热昏的想像也扰乱其作用的规则性。听众的轻信增加了他的厚颜,他的厚颜又征服了听众的轻信。

雄辩,在其达到最高的顶点的时候,理性和反省就几乎没有运用的余地,而是完全诉诸于幻想和感情,以迷惑心甘情愿的听众并征服其理智。幸运的是,雄辩极难达到这种顶点。但是,塔利或德模士所不能使罗马听众或雅典听众信服的事情,每一个托钵僧、每一个巡回的或固定的牧师,却可以借助于牵动一般人的粗俗的感情而在更高级的程度上得以实现。

历代都有许多伪造的神迹、预言和超自然事件的事例,或者已为相反的事例所揭穿,或者被它们自身的荒谬所揭穿,这充分证明了人类对这种奇异事件的强烈癖好,证明我们应该合理地引起针对所有这类故事的怀疑。这是我们思想的自然途径,甚至对最常见和最可信的事情也是这样看待的。例如,最容易发生、传播得最快的消息就是关于结婚的消息了。在乡村和小镇尤其如此。两个身分相当的年轻人彼此见面还不到两次,所有邻居便立即把他们拉扯在一起。由于讲述和传播这段有趣的新闻、特别是第一个报导它而感到的快乐,使这类消息广为流传。人们都知道,一个有见识的人,除非是他发现有更大的证据来证实这些报导,对它们是不予留心的。难道不正是诸如此类以及其他更强烈的情感,使得一般人往往以最大的狂热和确信,来信仰和报导一切宗教的神迹吗?

九十四、第三,人们看到,所有超自然的和神怪的传闻,主要

地是充斥于野蛮无知的民族之中，这一点构成了反对神迹的有力的理由；或者，如果一个文明的民族也相信了某些传闻，人们发现它们是从其野蛮无知的祖先那里接受过来的，他们的祖先以其接受信仰时总是伴有的那种不可触犯的敬意和权威，把这些传闻传给了他们。我们在细察一切民族的原初历史时，易于想像自己是被流放到某个新的世界，在那里，自然界的整个结构解体了，每一种元素以一种完全不同于现在的方式，发挥它的作用。战争、革命、疫疠、饥馑和死亡，都完全不是我们所经验到的那些自然原因的结果。怪异、预兆、神谕、果报，完全掩盖了其中所混杂的少数自然事实。不过，随着我们日益接近开明的时代，上述怪诞事实在历史的每一页中也就相应地日渐稀少。我们很快就了解到，事实上并没有神秘的或超自然的事情，所有这些都出自于人类对于神怪的惯常癖好；虽然这种趋向可能间或受到理智和知识的阻止，但我们决不可能把它们从人类本性中彻底根除。

一个有见识的读者在细查这些奇怪的历史时往往说："**如此怪异的事情从来不曾发生在我们的时代，这真是奇怪**。"但是我相信一切时代的人们都会撒谎，这并非怪事。你必定见到过关于这种弱点的足够的例证。你自己曾听到过许多这类神怪的传闻，这些传闻遭到了一切明哲有识之士的嘲笑，甚至在最后也为庸众所抛弃。你尽可以相信，那些传遍遐迩的著名谎言，也是从同样的根源产生出来的。不过，由于它们播种在比较适宜的土壤，最后也就发展为与他们所叙述的几乎是一模一样的神怪故事。

那个现在虽被遗忘但一度却非常有名的伪先知亚历山大，曾玩弄一个机巧的权谋，他在巴夫拉贡尼亚上演了他的骗局的第一

幕。琉善告诉我们说，那里的人民极端地愚昧无知，即使是最拙劣的骗局，他们也囫囵吞枣、信以为真。远在他方的人又没有充分的根据，来思考这件完全值得考究的事情。因为他们没有机会接受更可靠的消息。这些故事传到他们那里，已为成百的情节所夸张。蠢人们卖力来宣传这种骗术，而明哲饱学之士一般则满足于嘲笑它的荒唐无稽，不屑于寻求确定的事实，以便明确地予以驳斥。于是，上面所说的那个骗子(指亚历山大——译者)就得以在无知的巴夫拉贡尼亚人中，甚至在希腊的哲学家以及罗马最杰出的阶层和显贵中找到了信徒。不仅如此，他甚至能引动那位贤明的皇帝马可·奥勒留的注意，致使这位皇帝把一次军事远征的成功，寄托于他那骗人的预言。

在无知的人们中，发起骗局的利益是非常之大的，以致尽管这种骗局过于拙劣，不足以欺骗大众(**此种情况虽然少见**，**但有时也有**)；但如果这种骗局是在遥远的国度，而不是在以艺术和知识著称的城市里首次上演，则仍有更好的机会获得成功。这些野蛮人中的最无知、最野蛮的人，把这些消息带到国外。这些国家的同胞没有广泛的通信交往或足够的信誉和权威，以驳倒这种骗局。人们爱好神怪的倾向有充分的机会来表现它自己。因此，一个故事在其发生的地方，虽已被普遍地推翻，却会在远隔千里之外得到确认。不过，倘若亚历山大定居于雅典，那著名的学术中心的哲学家们就会立即把他们对此事的观感，传遍整个罗马帝国。由于他们的观感为如此巨大的权威所支持，又是以理性和雄辩的全部力量表现出来，它就一定会完全打开人们的眼界。这是无疑的，偶然路过帕夫拉贡尼亚的琉善，得到了执行这个良好任务的机会。尽管

人们非常希望每一个亚历山大都碰上一个琉善，来揭露和拆穿他的骗局，但此种事情并不是经常发生的。

九十五、我可以增加第四个理由来削弱神怪事件的权威。即：没有任何一个证据（甚至那些尚未被明确地揭穿的证据）不曾被无数的见证人所反对，这就使得这种神迹不仅毁灭了证据的信誉，而且也毁灭了证据自身。为了更好地理解这一点，我们应考虑到这一点，即在宗教方面，各种不同的宗教都是相冲突的；因此，古代罗马的宗教、土耳其的宗教、暹罗的宗教和中国的宗教，它们不可能都是建立牢固的基础之上的。因此，假托产生于这些宗教中的任何一种宗教的神迹（它们中都充满神迹），由于其直接目的在于建立它所属的特殊体系，所以它也就拥有同等的力量（尽管较为间接）来破坏其他的任何体系；在摧毁一个敌对的体系的时候，它同样也摧毁那个体系赖以建立的那些神迹的声誉。所以，不同宗教的一切神异都可以看成是矛盾的事实，而且这些神异事件的证据，无论或弱或强，都是互相对立的。按照这种推理方面，当我们相信穆罕默德及其继承人的任何神迹的时候，我们不过是把少数野蛮的阿拉伯人的证据作为我们的根据。而在另一方面，我们则看重泰特斯·李维、普鲁塔克、塔西佗的权威，简言之，我们看重希腊的、中国的和罗马天主教的著作家和见证人的权威，他们讲述了各自宗教中的奇迹。我认为，我们必须以同样的观点来看待他们的证据就好像他们曾谈到那个穆罕默德的神迹，并以对待自己所述的神迹的相同的明确性，用明确的词句对它进行驳斥一样。这个论证可能是过于玄妙和高雅了。但是，它在事实上与一个审判官的推理并没有区别，这个审判官断定，如果有两个证人作证某人

犯了一桩罪行，而另外两人的证据却断言，在所说的此桩罪行发生的同时，此人却远在六百哩之外，于是，前两个证人的信誉就为后两人的证据所推翻。

九十六、在一切非宗教的历史中完善地证实过的一件神迹，莫过于塔西陀关于维斯帕逊的报导了。维斯帕逊在亚历山大用他的唾液治愈了一个瞎子，仅仅用他的脚触动一下，就治愈了一个跛子。据说，这是遵从塞拉比神的启示，塞拉比神吩咐他们求助于这位皇帝，以接受这些神奇的治疗。这个故事可以在那个高贵的历史家的著作中看到〔注一〕。在那里，各种情节似乎都给证据增加了份量，而且任何人倘若现在还坚持那个已经破产的和偶像崇拜的迷信的证据，他还可以借助于全部论证和雄辩的力量把那些情节予以夸大。那样伟大的一位皇帝是严肃、坚定、高年和诚实的，他在整个一生中，都是以一种平易近人的方式，与他的朋友和朝臣谈话，从未沾染上亚历山大和德末特里的那种奇特的神圣的派头。这个历史家（塔西陀）是与那位皇帝同时代的作家，以公正和诚实著称于世，而且或许是全部古人中最伟大、最有见识的天才；他摆脱了任何轻信的倾向，以致他竟反而被置于无神论和渎神的恶名之下。我们可以恰当地想像，他叙述那个神迹所根据的那些人确实具有判断力和诚实的品德，是事实的目击者，并且是在法拉维皇族被剥夺了皇权、不再可能对他们的撒谎给以任何报酬之后，确认他们的证据的。无论如何，在场的人都分明知道，后人对于他们的撒谎并不给任何奖赏。此外，如果我还要说那是人所共知的事实，正如所叙述到的那样，那末人们将会看到，对于如此拙劣、如此明显的一桩虚妄事件，人们是再也不可能想像出更强有力的证据来

了。

德·雷茨红衣主教也讲述过一个难忘的故事,可能大有助于我们的考察。当那个搞阴谋的政客为躲避其敌人的迫害逃到西班牙的时候,曾途经阿拉贡的首都萨拉贡萨,在那里的礼拜堂,人们向他引见了一个人,此人已在那里当了七年之久的看门人,该市的每一个人,凡曾朝拜过那个教堂的,都非常熟悉他。长期以来,人们就看到他缺了一条腿。但是由于在其残肢上涂抹了圣油,此人又再生了那条腿。主教向我们确证,他看到他有两条腿。这个教堂的全部僧侣都为这个神迹下保证,而且全城居民都曾被请来确认这个事实。这位主教看到,这些人由于狂热的虔信,都成了此桩神迹的绝对的信仰者。在这里,这个讲故事的人和那个假设的神怪事件又是同时代的,是一个具有不轻信的和自由思想品德的人,同时也是一位伟大的天才。这个神迹的性质是太突出了,很难有捏造的余地,而且见证人非常众多,他们在某种意义上全都是他们为之提供事实的目击者。而且可以增加这个证据的分量,而使我们对此特殊事件倍感惊讶者,还在于这位讲述故事的主教本人,似乎对此事并未表示任何信任,因而不可能被人猜疑为他参与此桩神圣的欺骗。他正确地认为,要驳斥这种性质的事情,并不需要人们能够正确地驳倒其证据、追查出产生此事的全部不正派的和轻信的情节,以求证实它的虚妄。他知道,由于时过境迁,这种调查通常是完全不可能的;甚至即使是在一个人亲临其境的场合,这也是极其困难的;这是因为人类大都是迷信、无知、狡猾和欺诈的。因此他像一个正确的推理者那样断言,这样一种证据的虚妄,一眼即可看穿,而且任何人类证据支持的神迹,与其说是论证的主题,不

如更确切地说是嘲弄的笑料。

至于说到个人的神迹，为数最多的莫过于近来法国盛传的关于巴黎修道院陵墓上的那些神迹了。此人是著名的詹逊派。关于它的灵验，人们长期蒙受其骗。人们到处谈论圣墓的神力可以治愈疾病，使聋子恢复听力，使瞎子恢复视力，这些都是那个圣墓的常见的灵验。但尤其奇特的还在于，在一个学术昌明的时代，在现今世界最卓越的舞台上，许多神迹竟然在公正无疑的裁判人面前，当场被直接地证明出来，并为可信赖的和声名显赫的目击者所证实。不仅如此，有关记载还刊印出版，散发各地。耶稣会虽然是一个由政府官吏支持的学者团体，而且还是这些炮制出来的神迹所赞助的那些见解的不共戴天的仇敌，也不能明确地驳斥和揭穿他们[注二]。我们能在什么地方找到这样众多的情节，一致来确证一桩事实呢？除了根据他们所叙述的事情的绝对不可能性或神奇的性质外，我们有什么东西能反驳如此众多的见证人呢？在一切明哲之士的心目中，仅此一点就足以被认作为一种充分的反驳。

九十七、由于某些人类的证据在某些情况下(例如关于菲力普或伐沙利亚战争的记载)具有最大的力量和权威，我们是否就能因此而正确地得出结论说，一切种类的证据在一切情况之下都必定具有同样的力量和权威呢？假定凯撒派和庞培派各自宣称他们是这些战争中的胜利者，每派的历史学家也都一致地把优势归于他们自己一方，事隔千余年后的人们如何能对他们作出判决呢？希罗多德或者普鲁塔克所记述的神迹，同马利亚纳、比德或任何僧侣历史家所记述的神迹，双方之间的矛盾是同样强烈的。

有识之士对任何迎合报导人情感的报导持一种非常空泛的信

任，不管这个报导是赞颂他的国家、他的家庭、或他自己，抑或是以任何其他方式迎合他的自然倾向和癖好。但是，有什么东西能比充当来自上天的布道者、先知、和天使有更大的诱惑力呢？谁不愿意甘冒许多危险和困难，以求充当如此崇高的一个角色呢？或者说，一个人如果借助于虚荣心和热烈的想像力，首先转变了他自己，并一本正经地相信了这种欺骗，他为维护如此神圣和令人赞叹的事业，还会有所顾忌而不使用貌似虔诚的骗术吗？在这里，最小的火花可以燃成熊熊大火，因为燃料总是现存的。贪听消息的耳朵[注三]，张目凝视的民众，不经调查就贪婪地接受投合其迷信和助长其好奇的任何东西。

在各个年代里不是有许多这一类故事在其产生之初就被揭穿和推翻了么？不是更有许多这一类故事风行一时，随即沉没下去，而无人理睬、被人忘却了么？因此，在充斥着这种报导的那些地方，这种现象的答案也是明显的，如果我们以轻信和欺骗这两个众所周知的和自然的原则来说明它，那末我们的判断是与合乎规则的经验和观察一致的。难道我们不去求助于如此自然的一种解释、而宁愿让神迹来践踏最确定的自然规律么？

我勿需说明，任何私人的或公开的历史中的虚妄事件，即使在其所传说的发生地，要揭穿它也是困难的，而一当距离稍远一点，其困难就更多。一个法庭、即使使用他们所能使用的一切权威、精确和判断，也常常发现他们自己不能分辨出最新的活动是真是假，但是如果人们诉诸于解决口角、辩论和流言蜚语的通常方法，特别是当人们的情绪对于争辩的某一方面有所偏向的时候，事情就永远不可能有任何结果。

在新的宗教产生之初，博学有识之士往往认为事情过于琐细，不值得他们予以注意或关心。而当后来他们有意揭穿这种骗术，以便提醒被骗的群众的时候，时机已经过去了，可以澄清事实的记载和见证人，已经无可挽救地消亡了。

除了必须从报导者的那个证据本身进行推究的方法而外，我们再没有其他揭露的方法，这些方法对于贤明有识之士虽然是充分的，但对于庸众的领悟力则通常是过于奥妙了。

九十八、总而言之，这表明任何一种神迹都不曾有过一种相当于或然性的证据，至于离证明就差得更远；而且，即使我们假定它相当于一种证明，它也将为另一种证明所反对，而这后一种证明却正是从它所要努力建立的事实的真正本性中推导出来的。只有经验才能给予人类的证据以权威；而正是这同一个经验，又使我们确信自然法则。因此，当这两种经验互相矛盾的时候，我们除了以一种经验来抵销另一种经验外，别无他法。并且无论是信奉这一种意见，抑或是信奉另一种意见，我们都是从两种意见抵消后剩下来的力量中产生的确信来信奉这种意见的。但是，按照我们在这里阐明的原则，就一切流行的宗教说来，这种抵消就意味着它完全消灭，因此，我们可以把这一点确立为这样一条准则：任何人类的证据都不能具有证明一桩神迹的力量，并使它成为任何一种宗教体系的正当基础。

九十九、当我说，一桩神迹决不能得到证明而使它成为某种宗教体系的基础的时候，我希望在这里说几句话对此作些限制。因为我承认，在其他方面，也可能有神迹，或自然的通常（进程）的破坏，而且这类事情根据人类证据而被承认为一种证明；虽然，要

在一切历史记载中找到任何诸如此类的东西,这或许是不可能的。因此,假定说,操一切语言的全部著作家一致记载说,从 1600 年 1 月 1 日起,整个地球有八天之久的大黑暗;又假定这一异常事件的传说仍然强烈地活跃在人们的心中;还假定一切从外国回来的旅客都给我们带回来相同的传说,而没有丝毫的差异和矛盾;显然,我们现代的哲学家就不能怀疑这个事实,而应该把它作为确定的事实接受下来,而且应该考察这个事实之所以产生的原因。自然的衰败、损坏和解体,这是可以通过许多的类比来证明它是有其可能的。所以任何一种似乎趋向于突然的大灾变的现象,都可以得到人类证据的证明,只要这种人类证据是真正广泛的、齐一的就行。

但是,假定研究英国史的所有历史家一致记载说,伊丽莎白女王于 1600 年 1 月 1 日去世,而且在她去世以前和以后,她的医生和全部朝臣都看到她(对于像她这样身份的人,这是常见的事),而且她的继位人也为国会所承认和宣布;可是,在她葬后一个月,她再次出现了,又恢复了王位并统治英国达三年之久。我必须承认,对于这样多的奇怪的情节竟然同时发生,我将会感到惊异,但是我丝毫也不会倾向于相信如此神奇的一种事件。我对人们妄说的她的死亡以及随之而来的其他公开情节是不会怀疑的,我只会断定她的死是假装的,它不是真实的,也不可能是真实的。你可能会徒劳无益地反驳我说:在如此重大的一种事件上,要想欺骗世界是困难的,几乎是不可能的;那个著名的女王是聪明有智的,是有坚强的判断力的;而且不可能从如此可怜的一种伎俩中得到任何利益。所有这些使我吃惊。但是我仍要答复说:由于人们的欺诈和愚昧

是非常常见的现象，所以我宁愿相信这些最奇特的事件乃是起因于他们共同一致的欺骗，而不容许自然规律会如此明显地被破坏。

但是，你如果把这种神迹归诸于某个新的宗教系统，我就要说，既然人们在一切时代都曾被那一类荒谬可笑的故事所欺骗，所以，就是那个情况本身就足以充分证明其欺骗，而且不仅一切有见识的人据此足以拒绝此事，甚至无需进一步的考察，就足以拒绝它。在这种场合，虽然把这个神迹归之于上帝，虽然上帝被说成是全能的，但并不因此种说法而使它有几分可能性。因为我们除了按照自然的通常途径，从对上帝的作品的经验而知道上帝的属性和活动以外，要知道上帝的属性和活动是不可能的。这仍然使我们复返于过去的观察，迫使我们把人类证据中破坏真理的例证，与自然规律为神迹所破坏的例证加以比较，以便判断二者中那一方更为近似和更为可能。由于宗教神迹的证据方面违反真理的事情比起其他方面的事实更为常见，这必然极大地削弱宗教神迹证据的权威，并使我们形成一个一般的决断：不管它可能披上何种貌似有理的伪装，决不予以任何重视。

培根勋爵似曾拥护同样的推理原则。他说："我们应当把一切妖异、怪胎或怪物以及新奇反常的事物收集汇编或做成特殊的历史。但是必须以最严格的考察来做这件事，以免使我们离开了真理。首先，在任何程度上依赖于宗教的一切记叙（例如李维所叙述的那些怪物），都必须看成是可疑的，对于自然幻术或炼金术的著者或一切那些看来对造谣说谎有一种不可压制的嗜好的著者所建立的每一件事情，也必须认为是可疑的。"〔注四〕

一〇〇、我非常喜欢这里所援引的推理方法，因为我认为它

可以打破基督教的那些危险的朋友和伪装的敌人，他们一直着手用人类理性的原则去保卫基督教。我们的最神圣的宗教是立足于信仰，而不是立足于理性的基础之上的。如果要使基督教去经受它不宜于忍受的考验，这实在是一种暴露它的方法。为了使这一点更为明确，让我们来考察圣经上所叙述的那些神迹；而且，为了使我们不致在广阔的原野迷失方向，让我们的考察局限在摩西五经中所看到的神迹的范围以内。按照这些自命的基督徒的原则，摩西五经并不是上帝本人的语言和证据，而只不过是世俗作家和历史家的作品。我们将按此原则来考察。我们首先在这里看到的，是由一个野蛮无知的民族提供给我们的一部书，它是在他们还更为野蛮的年代写的，而且完全可能是在其所叙述的事实很久以后写成的。它们没有为一致的证据所确证，而且仿佛是各民族对其起源所作的那些荒诞的说法。在读这部书的时候，我们发现它充满怪异和神迹。它所叙述的世界和人类本性的状况完全不同于现在的状况：关于我们从那种状况的堕落；关于人的年龄大到将近一千岁；关于世界为一次大洪水所毁灭；关于一个民族被上帝任意选择出来作为天国的宠儿，而那个民族乃是作者的同胞；关于他们借助于最为惊人的神迹而从奴役中拯救出来；我希望任何一个人把他的手放在他的心上，并在严肃地思考以后宣布，他是否会认为由这样一种证据所支持的一部书之为虚妄，会比它所叙及的神迹更为怪诞和神奇？无论如何，按照上述所定的或然性的标准，如果承认这部书的虚妄，这是必要的。

一〇一、我们对于神迹所说的话可以不作任何更改地应用于预言方面。实际上，一切预言都是真正的神迹，唯其如此，它才被

视为各种天启的证明。如果预言不能超出人类本性的能力而预告未来的事件，却想把它用来作为来自上天的神圣使命或权威的一种证明，那就会是荒谬的了。因此，总而言之，我们可以断言，基督教不仅在其起初就带有神迹，而且甚至在今天，任何一个有理性的人离开神迹也不能相信它。仅仅理性不足以使我们相信它的真实性；任何一个为信仰所鼓励而附合它的人，一定是亲身意识到一种继续不断的神迹，它们推翻他的理解的一切原则，使他决心去相信与习惯和经验矛盾之至的东西。

〔注一〕塔西陀：《历史》第五卷第八章，苏托里阿斯在其《维斯帕逊传》中也有相近的记载。

〔注二〕For Note. see p.344.

〔注三〕卢克莱特。

〔注四〕《新工具》第二卷 箴言 29。

第十一章 关于特殊的天命和来世的状况

一〇二、近来，我同一位爱好怀疑主义奇谈怪论的朋友谈过话，我虽然决不赞同他在交谈中所提出的许多原则，然而它们似乎是稀奇古怪，而且与本书的全部推理链条有关，因此在这里我要就记忆所及尽可能准确地抄录下来，以便把它们交给读者进行判断。

交谈一开始，我就对哲学所特有的好运气表示羡慕。哲学需要完全的自由甚于需要一切其他的特权，它的繁荣主要地是由于各种意见和议论可以自由对抗。哲学在一个自由和宽容的国度和时代里迎来了它的降生，即使哲学的最狂妄的原则，也从不曾遭到过任何教条、政府特权、刑事法规的束缚。因为除了普洛泰戈拉的放逐和苏格拉底的死（这后一事件的发生，部分地由于其他动机）以外，在古代历史中，几乎找不到任何遭到妒忌的事例，而这种妒忌在现代简直是大肆泛滥。伊壁鸠鲁在雅典安静和平地活至高龄。伊壁鸠鲁派[注一]甚至被允许得到祭司的身份，在国教的最神圣的祭典中主持仪式。所有罗马皇帝中之最聪明者对各派哲学家平等地给以年金和薪俸，以示公开的鼓励[注二]。不难设想，在哲学的幼年时期，这种对待是多么需要啊！如果我们反省一下，即使在现代，当哲学看来可能是较为坚固、较为健壮的时候，它也很难忍受酷寒的季节以及迎面吹来的诽谤和迫害的暴风。

我的朋友说，你羡慕哲学的特有的好运气，看来是事物的自然过程的结果，而且在各个时代和各个国家都是不可避免的。你所抱怨的致哲学于死命的顽固的偏执，实际上是哲学的子孙。它在哲学与迷信结盟以后，就完全背弃了它母亲的利益，成为了她的不共戴天的仇敌和迫害者。宗教中那些现在引起狂热争辩的思辨的教条，在世界的早期，人们是不可能想像出来或予以赞同的。由于当时人们完全没有受教育，故形成某种宗教观念较为适合于其低下的理解力；而且构成其神圣教义的东西，主要是那些传统信仰的故事，而不是论证或争辩。因此，在由于哲学家的新奇的怪论和原则而产生的最初的惊讹过去之后，古代的这些教师从此便与国教迷信处于伟大的和谐之中，并与迷信公平瓜分了人类：哲学吸引了所有博学有识之士，迷信则占有了全部庸众和没有受过教育的人。

一〇三、于是我说道：看来你完全离开了政治问题，而且从未想到一个聪明的官吏能够正确地提防诸如伊壁鸠鲁派之类的哲学教义。由于伊壁鸠鲁派否认神灵的存在，并因此而否认天命和来世，这似乎就在很大程度上瓦解了道德的约束。由于此种理由，可以料想它是有害于文明社会的安宁的。

他答道：我知道，这种迫害在任何时代事实上都不是发生于平静的理性或者是经验到哲学的有害的后果，而是完全产生于激情和偏见。如果我进一步发展这一论点，并且断言说，假如伊壁鸠鲁被当时那些谄媚之徒和告密者控告于人民面前的时候，他能够容易地为他的事业辩护，并证明他的哲学原则与其反对派的那些原则同样有益（虽然他的反对派是那样狂热地把他暴露在公众的憎恶和猜忌之前），请问，那又该如何呢？

我说：我希望你在这个突出的题目上试一试你的雄辩，发表一篇为伊壁鸠鲁辩护的演说，这虽然不能说服雅典的暴民（如果你承认那个文明古城也有任何暴民的话），但是可以说服那些较有哲学思想并估计可以了解其论证的听众。

他回答说：在这样的条件下，此事并不难办。如果你高兴的话，我可以暂时假定我自己是一个伊壁鸠鲁派，而把你当做雅典人，并将向你发表这样一篇辩词。雅典人民将会因此而用白豆填满壶罐，而不致于用一粒黑豆去满足我的对手的恶意。

好极了！请你照此设想开始吧！

一〇四、雅典的公民们呵：我来到这里，是要在你们的集会上为我的学派坚持的主张进行辩护。但是我发现我自己处于盛怒的反对者的责难之下，而不是在与平静和不动感情的研究者一起进行推论。你们的考虑本应当正确地用于决定公共福利和国家利益问题，现在却转向于思辨哲学的探讨。这些富丽堂皇但或许是毫无建树的探索，取代了你们更为熟悉而且更为有用的职业。但是我将尽力防止这种弊病。在这里，我将不讨论世界的起源和结构，而只研究这种问题在多大范围内涉及公共利益。如果我能使你们相信，它们与社会的安宁和政府的安全毫无关系，我希望你们会立即把我送回学校，使我们在闲暇时可以考察一切哲学中最崇高而同时又是最思辨的问题。

宗教哲学家们不满足于你们祖先的传说和僧侣的教义（我欣然接受这些），而纵容其粗鲁的好奇心，以试探在何种范围内能把宗教建立在理性原则之上。这样一来，他们便不是消释、而是激起了人们在勤奋的精密的研究时而自然产生的怀疑。他们用最华丽

的词藻来描绘宇宙的秩序、美丽和聪明的安排，并因此而追问：这样一种理智的光辉体现是否能够从原子的偶然会集发生出来，或者机遇是否能够产生出最大的天才也为之赞叹不已的宇宙来。我不打算考察这种论证的正当性。我要承认，这个论证具有我的反对者和控告者所能期望的那种坚实性。我想证明，根据这种推论原则，这个问题将完全属于思辨方面，而且当我在哲学探讨中否认天命和来世状况时，并未颠覆社会的基础，而是发挥了他们自己的论点所赖以建立的原则；如果他们是始终一贯地进行论证，他们就必须承认这些原则是坚实的，令人满意的。如果我能证明这一点，那就够了。

一〇五、你们——我的控告者——已经承认，神的存在（这是我决不怀疑的）之主要的或唯一的证明，是从自然的秩序推导出来的。自然秩序表现出那种理智和运筹设计的特征，以致你们认为如果把它的原因归之于机遇或物质的盲目的和没有指导的力量，就是放肆的言行。你们承认，这是一种从结果推到原因的论证。你们从作品的秩序推断说，制作人必定是有计划和预想的。你们承认，如果你们不能说明这一点，你们的结论就是错误的。你们并不妄想超过自然现象所能容许的范围而在更大领域内建立这个结论。这些都是你们所允许的。我希望你们注意到它的后果。

当我们从某种结果来推断其特殊的原因时，我们必须使原因和结果适成比例；除了严格地产生其结果的那些性质以外，我们决不能把任何其他的性质归之于原因。一个十盎司重的物体在天平上升起来，可以证明使之平衡的重量超过十盎司，但决不能提供理由说它超过一百盎司。如果为任何结果所选定的原因不足以产生

那个结果，我们就必须或者否定那个原因，或者在原因上增加一些性质，使它与结果形成恰当的比例。但是如果我们说它具有更多的性质，或者断言说它能产生出其他的结果，那我们只不过是任意胡猜，没有理由和根据就武断地假定性质和能力的存在。

这相同的规则适用于任何原因，不管它是盲目无意识的物质，还是有理性有智慧的东西。如果这个原因只能凭结果而被认识，我们就决不应该超出产生其结果所严格必需的性质，而把任何其他的性质归之于它。按照任何正确推理的规则，我们也不能从原因反回来，在认识此原因所必需的结果之外，再从原因推断出其他的结果。任何一个人都不能仅仅从他所看到的蔡克西斯的一幅画，就能知道他还是一个雕刻家和建筑家，他不仅在色彩方面、而且在石头和大理石方面也是同样巧妙的艺术家。在我们面前的这个特殊作品之中所显示出来的才能和兴趣，我们可以确实地断言说，这些都是这个制作人所具有的。原因必须与结果成比例。如果我们使原因与结果精确而恰当地成比例，我们就决不能在原因中找到除此以外的任何其他的性质，或者使我们据以推论出任何其他的设计或行为来。那些性质必定是超出我们所考察的结果据以产生所必需的某种东西了。

一〇六、因此，如果承认诸神是宇宙的存在或秩序的创造者，我们由此便必须承认他们具有在其创造物中所表现出来的相应程度的能力、智慧和仁慈，而决不能证明除此以外的什么东西，除非我们求助于夸张和谄媚，以补充论证和推理的不足。任何属性的踪迹当下表现在多大的范围，我们也就可以在多大的范围内断定这些属性是存在的。要进一步推测别的属性，只不过是假说而已。

至于推测在遥远的空间和时间，这些属性曾有过或将会有某种更宏伟的表现和某种更适合于这些想像中的品德的管理方案，那就更是一种臆想。我们决不能允许从作为结果的宇宙上升到作为原因的丘比特，然后又降下来，从那个原因推导出任何新的结果，就好像单是现在的结果还不能完全与我们归之于那个神灵的光荣属性相配一样。对原因的认识完全是从结果得来的，它们也必须彼此恰好相称。任何一方都决不能牵涉到任何其他的东西，或者成为任何新的推断和结论的基础。

你们在自然中发现某些现象。你们就寻找一个原因或创作者。你们想像自己已经找到了它。你们后来变得是如此迷恋于自己头脑中的这个子孙，以致想像它必定产生了比这个充满邪恶和混乱的事物现状更伟大、更完美的某种东西。你们忘记了，这个至高无上的智慧和仁慈完全出于想像，或者至少在理性上没有任何基础；你们忘记了，除了你们在他的作品中实际发挥和展现出来的那些性质以外，你们没有根据再赋予他以任何其他的性质。诸位哲学家呵！让你们的诸神适合于自然的现状吧！不要擅自用任意的假设来变更这些现象，从而使它们适合于你们欣然归属于诸神的那些品德。

一〇七、雅典人呵！当你们的威望所支持的僧侣们和诗人们谈论到罪恶和苦难的现状以前的黄金时代或白银时代的时候，我是凝神专注、洗耳恭听的。但是，当自称为否定权威、培植理性的哲学家们也主张同样说教的时候，我承认，我对他们就不给予同样的谄媚顺从和虔诚恭敬了。我要问：谁把他们带到天堂、谁允许他们参加诸神的会议、谁向他们打开命运之书、从而使他们轻率地

宣称,他们的诸神在实际展现的东西以外曾经或即将执行任何其他的意图呢?如果他们告诉我说,他们之所以登上这一步,乃是由于理性的逐步上升,或者是由于从结果推论到原因,那我仍然要坚持说,他们是凭借想像的翅膀的帮助而使理性上升的;否则他们不可能因此而改变其推断的方式,并从原因去论证结果;就不可能假定一个比现实世界更完美的作品才更适合于像诸神那样完美的存在物,并忘记了他们没有理由在现实世界所能找到的完美性质之外,而把任何其他的完美性质赋予这些天国的神灵。

如果我们必须承认充斥于世界的那种罪恶和混乱的真实性,那末,要解释自然的邪恶现象并拯救诸神的荣誉,就完全是妄费辛劳的了。据说,丘比特之所以不得不把人类的一切有情之物创造得很不完美、很不幸福,其唯一原因乃是在于物质的冥顽不灵、或对普遍规律的遵守以及诸如此类的原因,限制了丘比特的权力和仁爱。由此看来,这些属性在其最大程度上被事先假定下来了。按照这种假设,我承认这种推测或许可以似是而非地解释邪恶的现象。但是我仍然要问:为什么要假定这些属性呢?或者为什么要在结果所实际展现的性质之外,把其他性质也归属于这个原因呢?你们为什么要绞尽脑汁乞怜于假设来为自然途径作辩护呢?你们难道不知道这些假设完全是出于想像,在自然途径中是毫无踪迹可寻的吗?

因此,宗教假说必须被视为仅只是说明宇宙可见现象的一种特殊方法。但是任何一个正确的推理者都不会妄图在任何单一的实例中,根据这种假说来推断任何单一的事实,并对现象有所改变或增加。如果你们认为,这种事物的现象证明这些原因,可以允许

你们得出关于存在着这些原因的一种推断。在这样复杂而又崇高的题目面前，每一个人都可以放纵其推测和论证的自由。但是你们应该到此止步。如果你们返回来，并根据你们推测出的原因断言说，在自然过程中有别的事实存在过，或者将会存在，而这些事实可以更充分地表现特殊的属性；那我就必须提醒你们，你们已经离开了属于现在这个论题的推理方法，并且已经在表现于结果上的属性之外，给予原因的属性增添了某些东西；否则，你们只要具有相当的常识和规矩，就决不能给结果增添任何东西，以便使它更有资格与原因相称。

一〇八、那末，我在我的学院里教授的，或更确切地说，我在我的花园里考察的那些学说，又有什么令人憎恶之处呢？在这个与良好道德的保持，或社会的和平与秩序丝毫无关的问题上，你们又能找到什么东西呢？

你们说，我否认天命和指导事件进程的至高无上的世界管理者在人类的事业中，以恶和挫折来惩戒作恶者，以荣誉和成功来奖励行善者。但是，实际上，我并不否认事件本身的进程，这些事件对每一个研究和考察的人都是昭然若揭的。我承认，在事物的现存秩序之中，德行比之恶行更能带来心灵的安宁，并受到世人更为好意的欢迎。我觉察到，按照人类过去的经验，友谊是人类生活中主要的享受，适度是平静和幸福的唯一源泉。我决不把生活中的德行和恶行等量齐观；而且我还觉察到，对于一个心地良好的人来说，各种利益都是在德行一边。既然我承认你们的一切假设和推理，你们还能再说什么呢？的确，你们告诉我说，各种事物的安排是按智慧和设计进行的。但是无论这种安排从何而来，我们的幸

福和不幸，以及立身处世所依靠的这种安排本身仍然是相同的。可以开诚布公地说，我也仍和你们一样，凭我对于过去事件的经验来规范我的行为。你们也许断言说，如果一个神圣的天命以及宇宙中崇高的分配正义得到承认，我就应该在事件的通常途径之外，期待对善行给予更特殊的报偿，对恶行给予更特殊的惩罚。我在这里又发现我先前虽努力予以揭发的同样的谬误。你们固执地想像，如果我们承认你们如此热切地主张的那种神灵的存在，你们就可以通过你们赋予诸神的那些属性，由此而满意地推导出一些结论，并在所经验到的自然秩序上增添某些东西。你们似乎忘记了，你们在这个题目上的一切推理都只能从结果推到原因；而且还忘记了从原因推演到结果的一切论证，必然都是一种拙劣的诡辩。因为除了你们先前在结果中所发现(并非推论，而完全是发现)的东西以外，你们对原因不可能得知任何东西。

一〇九、但是，这些自负不凡的推理者不把事物的现实场景作为他们沉思的唯一对象，他们倒转整个自然过程达到了如此严重的程度，以致把今生仅仅当作某种来世的通道和导向更雄伟广阔、别有洞天的建筑物的门廊，或者仅仅是当作一出戏剧的引子的开场白，从而使它更为风雅、更为得体，对这些自负不凡的推理者，一个哲学家当作何感想呢？你们是否认为，这些哲学家能够从什么地方得到他们的神灵观念呢？其实是来源于他们自己的狂想和想像。因为如果他们是得自于当前的现象，那它就决不会指向更进一层的东西，而一定与之恰相适应。此种神灵可能赋有我们从未见其施展过的属性，或许为我们不能见其实现的行动原则所支配，这一切我是乐于承认的。不过这仍然只是或然性和假设。除

了所知其已经施展和实现的范围的属性和行动原则以外，我们决不能有任何理由来推断他有任何其他的属性和行动原则。

世界上果然存在着某种分配正义的迹象么？如果你们作肯定的回答，我敢断言，既然正义在这里展示其本身，那末它已实现了。如果你们作否定的回答，我敢断言，你就没有理由把我们所谓的正义归于神灵。如果你们在肯定和否定之间主张某种中间物，而说什么神灵的正义现在是部分地而没有全部施展出来，那末我的答复是，除了你们现在所见其施展的范围以外，没有理由赋予它任何特殊的领域。

一一〇、雅典人呵！我与反对者的争论因此而导致出一个简短的结论：自然的途径对于我的思维也和对他们的思维一样，是昭然若揭的。事件的经验系列是我们全面规范自己行为的伟大准绳。不管是在野外，还是在元老院，我们都不能求助于任何其他的东西；不管是在学校、还是在密室，我们也不应当听到任何其他的说法。我们有限的理解对于我们钟爱的想像来说，虽过于狭窄，但要打破其界限，那也将是无用之举。如果我们经由自然的途径来论证并推断一个特殊的智慧的原因，说它第一次赋予宇宙以秩序，并仍然保持这秩序，那我们就是拥护了一个既不确定又是无用的原则。其所以不确定，是因为这个对象完全超出于人类经验所及之外；其所以无用，是因为我们认识这个原因既然完全是从自然途径而来，因此按照正确推理的原则，我们决不能从这个原因带着任何新的推测返回来，或者对这普通的经验到的自然途径增添什么东西，以建立任何新的行为和举止的原则。

一一一、我见他结束了他的高谈阔论，便说，你倒是善于玩弄

古代煽动家的诡计，你先让我代表雅典人民，然后你接受你已知道的我常常表示特殊喜爱的那些原则，以巧妙地迎合我的欢心。但是即使允许你用经验(我确实认为你应该如此)作为我们判断这一个事实问题或其他事实问题的唯一标准，但是我不怀疑，从你求助的这同一经验出发，可以驳斥你用伊壁鸠鲁的嘴说出的这个推理。例如，如果你看见一个半完成的建筑，周围堆集着砖、石、灰泥和泥水匠的一切工具，难道你能不从这个结果推论出它是一个设计和发明的工作么？难道你能不从这个已推论出的原因再返回来，对此结果作出新的增添、并作出判断：这幢建筑物很快就会完成，并且接受技艺所能给予它的一切进一步的装饰么？如果你去海滨看到一个人的脚印，你就会判断，有一个人曾经走过那条路，而且他也曾留下另一只脚的痕迹，虽然它已因沙的流动和水的淹没而消失。那末为什么你不赞成用同样的推理方法来考察自然秩序呢？如果把世界和今生只看成是一种不完善的建筑物，由此就能够推论出一个至高无上的理智，而且如果我们从“那个至高无上的理智不能留下任何不完善的东西”这一点来进行论证，那末，为什么你不可以推论出一个更完善的设计和计划，将在较远的时间和空间予以完成呢？这些推理方法难道不是确切类似的吗？你有什么借口能够在拥护其中一种方法的同时，却拒绝另一种方法呢？

一一二、他答道：在我的论断中，这种差异的充分根据就是两种主题方面的无限差异。从人类所谓技艺与发明的词意来说，是可以允许从结果发展到原因，并从原因返回来以形成关于结果的新的推论，而且考察它可能经历过或仍在继续经历的变化。但是这种推理方法的基础是什么呢？显然是在于，人是一种我们通

过经验而知道的存在，他的动机和意图，我们都是熟知的，他的计划和倾向按照自然为管理人所奠定的规律而具有一定的联系和连贯。因此如果我们看到一件产品是人的技艺和劳作生产出来的，则由于我们在其他方面熟悉这种动物的本性的缘故，就可以对他将来可能要做的事得到上百种的推论；而这些推论都是以经验和观察为根据的。但是，如果我们确实只是从观察到人的单一作品或产品而知道人，我们就不能按这种方法进行论证。因为我们对一切归之于他的性质的知识，在那种情况下是从这个产品得来，它们就不可能更进一步地提示出任何别的东西，或者作为任何新的推论的基础。沙土上的一只脚印，在其单独地被人考察时，只能证明出有一个与它相符合的、印出这个脚印的形相。但是，除此以外，根据我们的其他经验，一个人的脚印，还可证明可能有另一只脚也留下了它的脚印——虽然它已为时间或其他偶然事件所湮没。在这里，我们从结果推到原因，并且再从原因降下来推断结果中的变化；但是这并不是一连串相同的简单的推理的继续。在这种情况下，我们对人这种动物的通常形相和肢体的了解，有成百种其他的经验和观察。若非如此，这种论证方法便应该被视为是谬误的或诡辩的。

一一三、在我们就自然的产品进行推论时，情况便与此不同。上帝只是通过他的产品才为我们所认识，而且他是宇宙中唯一的存在，它不包括在任何一种一类之中，使我们能够从关于对那些种类的品德和属性的经验，通过类比而推论出他的其他品德和属性来。从宇宙显示出的智慧和善意，我们得以推论出神的智慧和善意；他把这些完美品德显示到某种程度，我们便得以推论出神的某

种程度的完美品德,使之恰好相当于我们所观察到的结果。但是,从任何正确推理的规则说来,我们决没有权利来推断或假定其他的品德或同一品德的更大程度。既然不允许作这种假设,我们就不能超出直接观察的现象之外,由原因来进行论证或推断结果中的变化。如果这个上帝产生了更大的善,那就应该证明他有更大程度的善。他如果更公正地施行赏善罚恶,那就证明他更关心于正义和公道。对于自然的产品所作的任何想像的附加,同时也就是对自然创造者的品德的某种附加。这些想像的附加既然完全不为理性和论证所支持,那就决不能予以承认,而只能被视为猜测和假设〔注三〕。

在这个题目方面,我们之所以犯错误、之所以耽迷于那种无限度的纵情猜想,其最大的原因就在于我们默然地把自己放在最高神灵的地位,并且断言,他将在任何情形下也和我们处在他的地位时一样,遵守我们认为是合理可行的行为准则。但是,自然的通常途径也许会使我们相信,差不多每一件事情据以进行的原则和准则都是和我们的原则和准则完全不同的。而且除此以外,我认为,如果想从人类的意图和计划,来推论与人类完全不同而且至高无上的神灵的意图和设计,那必然是明显地违背一切类比的规则的。在人性方面,我们对各种计划和各种倾向之间的连贯性有相当的经验,所以,每当我们从每种事实发现某人的某种意向的时候,就可以根据经验常常合理地推测出另一种意向,并对他的过去或未来的行为作出一长串的结论。不过这种推理方法用于认识神灵是没有任何地位的。神是那样辽远和不可思议,他与宇宙中的任何其他事物都极少类似之处,比太阳与一支烛光的相似之处还要小

得多。他只是通过某些微弱的踪迹或轮廓来表现他自己;除此以外,我们便没有任何权利把任何品德和美德归之于他。我们所想像的那种卓越的美德,也许实际上不过是一种缺陷。而且即使它是无以复加的一种美德,但假如最高神灵并未在实际上把它充分展现在他的作品之中,就说他具有这种美德,这种说法,与其说是正确的推理和健全的哲学,不如说它有谄媚和奉承的味道。因此,世界上的一切哲学、一切宗教(它不过是哲学的一种),都不可能使我们超出经验的通常途径之外,或者在由反省日常生活所提供的那些行为规范之外给我们提供一些与此不同的行为规范。从宗教的假设中不可能推论出任何新的事实;也不能预见或预言任何事件。除了我们通过实践和观察所已经知道的那些奖赏和惩罚以外,再也不能期待别的奖赏和惩罚。所以,我为伊壁鸠鲁所作的辩护似乎是坚固可靠和令人满意的。社会上的政治利益与关于形而上学和宗教上的哲学争辩并没有什么关联。

一一四、我答复说:还有一种情形,你似乎有所忽视。我虽然应该承认你的前提,但我必须否认你的结论。你断言说,宗教的教条和推理不能对生活发生影响,因为它不应该发生影响。你绝没有考虑到,人们的推理并不是按照你所使用的同样方式,而是从对神圣存在的信念得出许多结论;并且假定,除了在自然的通常途径所显示的赏罚以外,上帝还要罚罪于恶,施赏于善。至于这种推论正确与否,并无关紧要,这对他们的生活和行为的影响,仍必然是一样的。那些试图消除这些偏见的人,也许是良好的推理家(是否如此,我不大知道),但我不能承认他们是良好的公民和政治家;因为他们解除了人们对其情欲的限制,而使之在某一方面更方便、

更心安理得地侵犯社会的法律。

总之，我也许可以同意你拥护自由的一般结论，虽然我得出结论的前提与你力图把结论建立于其上的前提并不相同。我认为国家应该宽容各种哲学原则，任何政府由于这种放纵而有损其政治利益的实例是没有的。哲学家们并没有热情；他们的学说对人民也没有很大的诱惑；对哲学家的限制并不能压迫他们的推理。但是由于在一般人所深深关切的那些地方打开了迫害和压迫的道路，这就必然会对科学、甚至对国家带来危险的后果。

一一五、我继续说：我考虑你的主要论题后发现了一种困难，我将只把它向你提示一下，而不必对之深究，以免陷入于过于精巧细致的推理。简言之，我很怀疑一个原因是否只可以通过它的结果而被认识(如你一向所假设的那样)，或者一个原因是否具有如此单一和特殊的性质，以致与我们所观察到的其他原因和事物毫不相干、毫无相似之处。只有当两种事物建立了恒常连接，我们才能从其一推到其他；而由于当前的一种结果是完全单一的，不能归属于已知的任何**种类**之中，我就完全看不到能对其原因形成任何猜测和推论。如果在此种性质的推论中，我们所能合理地遵循的指导确实只有经验、观察和类比，则结果和原因便必须与我们所知道的、并且在许多例证中所看见的彼此连接的其他的结果和原因相似。我让你自己通过反省来追求这个原则的结论好了。我要恰当地说，由于伊壁鸠鲁的对手常常假设宇宙(一个十分单一而无偶的结果)是神灵存在的证明(一个十分单一而无偶的原因)，从这个假设来看，你的推理看来至少是值得我们注意的。我承认，这里有某种困难：我们怎么能从这个原因推到结果？怎么能从关于

原因的观念来推论结果的任何变化或任何附加物?

〔注一〕见琉善:《对话集》和《拉比泰人》。

〔注二〕见琉善:《太监论》。

又见:《第欧根尼》。

〔注三〕一般说来,我想可以建立这样一个准则:如果任何原因仅仅由于它的特殊结果而为人所知道,那就必定不可能从这个原因推论出任何新的结果。因为与那个特殊结果一道产生出新结果的那些性质,比之于单纯产生这个特殊结果(我们假定仅由此种结果而得知其原因)的那些性质,必然是或者不同、或者更为高级、或者其作用更为广大,因此,我们决不能有任何理由去假定这些性质的存在。所谓只要产生出第一结果的同一力量的继续作用就可以引申出新的结果的说法,不会免除这个困难。因为即使我们承认这种情况(人们很少会作此假设),但在不同的时间和地点下,一种同样的力量(它不可能是绝对相同的)继续发挥作用,乃是一种非常武断的假设,它在结果中不可能有任何踪迹,而我们对原因的认识原来又是从这个结果得到的。我们必须使推论出来的原因与所知的结果适成恰当的比例(理应如此);因此,要说它能够具有可以由此而推论出新的不同结果的任何性质,那是不可能的。

第十二章　关于学园哲学或怀疑哲学

第　一　节

一一六、在任何题目上，都有着大量的哲学推理，但为数最多的，则莫过于为证明神的存在和驳斥无神论的错误而进行的哲学推理了。然而，最富于宗教色彩的哲学家仍在争辩是否有人竟盲目到想当一个沉思的无神论者。我们如何来调和这个矛盾呢？巡游骑士到处去清除世上的毒龙和巨人时，对于这些怪物的存在，是决不会有丝毫怀疑的。

怀疑论者是宗教的另一个敌人，他自然而然地激起所有神学家和更威严的哲学家的愤慨，虽然，可以肯定地说，任何人都没有遇到过这样荒谬绝伦的人，或者接交过一个在行为问题和思辨问题上都没有见解和原则的人。这就产生一个非常自然的问题：所谓怀疑论者是什么意思？而且这些关于怀疑和不确定的哲学原则究竟能推进到多么远的地步？

有一种先行于一切研究和哲学的怀疑主义，笛卡尔和其他人以此谆谆教人，认为这是为防止错误和草率判断的无上良药。它提倡一种普遍的怀疑，不仅怀疑我们先前的一切意见和原则，而且还怀疑我们自己的各种官能。他们说，我们要想确信这些原则和官能的真实性，就必须从某种不可能错误或骗人的原始原则出发，通过一系列推理来进行演绎。但是，这种具有超越其他原则的特

权、本身自明而使人信服的原始原则是不存在的。而且，即使有这种原则，我们要想越过它而向前发展一步，也只能借助于我们原来已经怀疑的那些官能。因此，即令笛卡儿式的怀疑，是人类有可能达到的（这显然是达不到的），也会是完全不可救药的；而且任何推理都不能使我们在任何题目上达到确信的地步。

但是，我们必须承认，如果这种怀疑主义较为温和，也可以在非常合理的意义上来理解它，把它当成研究哲学的一种必需的准备，因为它可以为我们的判断保持一种恰如其分的公正，使我们的心灵逐渐断绝得自教育和粗俗意见的偏见。我们必须从清晰自明的原则开始，必须迈着小心而踏实的步子前进，必须经常反复检查我们的结论，必须精确地考察它们的全部后果。虽然，这些方法将会使我们在自己的体系中步子不大，进展缓慢，可是只有用这些方法，我们才有希望达到真理，并且使我们的决定获得适当的坚实性和确定性。

一一七、还有一种怀疑主义，是经过科学和研究以后而来的。这是因为，人们在经过科学和研究之后发现，他们的心理官能或者是绝对谬误的，或者在它们通常进行思辨的那些奇妙的思辨题目上，并不能达到任何确定的结论。有一类哲学家，甚至对我们的各种感官进行争论，而且日常生活的准则，也和形而上学和神学中的最深奥的原则或结论一样，受到他们同样的怀疑。这些怪诞的教义（如果它们可以称之为教义的话），既然为某些哲学家所主张，又为他们中的一些人所驳斥，这就自然而然地激起我们的好奇心，使我们来考究它们赖以建立的那些论证。

各时代的怀疑论者都使用过一些陈腐的论点来反对感觉的证

据。例如,由于我们的感官在很多场合下都是不完善的和谬误的而产生出来的那些感觉:水中的桨呈现出弯形;物体由于不同的距离而有各种不同的形状;挤压一只眼睛就会产生双重影像;此外还有许多别的类似的现象。对于这些陈腐的论题我不必深究。这些怀疑论的论点,确实只足以证明单纯的感官我们是不能盲目信赖的,而必须借助于理性并通过考察中介物的本性,对象的距离,感官的位置,以此来纠正感官的证据,以便使他们在自己的范围内成为真理和错误的适当标准,此外还有其他的更深奥的反对感觉的论证,就不容许我们如此轻易地予以解决。

一一八、显然,人们是借助于一种自然本能和先入之见而信赖他们的感觉;我们总是不作任何推理,甚至差不多是在运用理性之前,就假定有一个外在的宇宙,它不依赖于我们的知觉,即使我们和每一个有感觉的实体都不在场或者都消灭了,它也将会存在。甚至动物也为这种意见所支配,并且在它们的一切思想、计划和行动中,都保持着这种对外物的信念。

这一点也很明显,当人们遵从其盲目而有力的自然本能的时候,他们总是假定感觉所提供的那些形象就是外在的事物,而从不怀疑前者不是别的,而不过就是后者的表象。这张桌子,我们看起来是白的,摸着是硬的,我们相信它是独立于我们的知觉、外在于感知到它的心灵而存在的。我们的在场不能给它以存在,我们不在场也不能使之消灭。它保持着它的齐一的、完全的存在,并不依赖于感知或存想它的理智实体所处的状况。

但是所有的人的这种普遍而原始的意见在一种极为浅显的哲学面前一下子就垮台了。这种哲学教导我们说,除了影像和知觉

之外，任何东西也不能呈现于我们的心灵；而各种感官仅仅是这些影像得以输入的一些孔道，并不能在心灵与对象之间产生任何直接的关系。我们看到的这张桌子，当我们远离它时，看起来就小了，但是，那张不依赖于我们而存在的真实的桌子，并没有经历什么变化。因此，那呈现于心灵的东西，不过是它的影像。这些都是理性的明显命令。任何人，只要反省及此，都不会怀疑：当我们说“**这所房子**”和“**那棵树**”的时候，我们所考虑的存在物不是别的，而不过就是心中的一些知觉，只是另外一些始终保持齐一、独立的存在物的转瞬即逝的摹本或表象。

一一九、由此看来，通过推理我们必然要反对或摆脱这种原始的自然本能，并支持一种看重感觉的证据的新体系。但是，哲学在这里发现它自已处于极端窘困的处境中，因为它既要为这种新体系作辩护，又要排除怀疑派的苛评和指摘。它再也不能够为那个推不翻，驳不倒的自然本能作辩护了，因为那个自然本能把我们引导到一个完全不同的体系，而那个体系是公认为虚妄的，甚至是错误的。要想通过一串明白而有说服力的论据，或者甚至是貌似论据的东西，来为这个冒牌的哲学体系作辩护，是一切人的力量所办不到的。

用什么论据才能证明，心灵的各种知觉，一定是由一些虽然与它们相似（如果这是可能的话），但与它们完全不同的外物所引起，而不可能是由心灵自身的能力，或者是由某种不可见和不可知的精神的启示，或者是由某种我们更不可知的其他原因所引起的呢？大家都承认，事实上这些知觉有许多都不是由任何外物所产生的，例如在梦幻中、瘋狂以及患有其他病症的时候那样。我们既然假

定心灵是一种与物体很不相同、甚至相反的实体，那么，物体怎样会对心灵发生作用，将自身的影像带到心灵中，这个问题是无法解释的。

感性知觉是否为与之相似的外物所产生，这是一个事实问题。这个问题怎样来解决呢？当然要靠经验，和其他性质相似的问题一样。但是，经验在这里却沉默了，也必定是完全保持沉默。除了知觉之外，没有任何其他东西呈现于心灵之前，心灵决不可能经验到知觉与对象的联系。因此，我们假定这种联系，是没有任何理性根据的。

一二〇、为了证明我们感觉的真实性而求助于至高无上的上帝的真实性，那其实是在兜毫无希望的圈子。如果他的真实性果真与这件事情有关，我们的感觉就会完全可靠，因为他是不可能骗人的。如果外在世界一旦成了问题，那不用说我们就找不到任何论据来证明那个上帝的存在和他的任何一种属性了。

一二一、因此，那些比较深刻，比较富于哲学思想的怀疑论者，当其努力将一种普遍的怀疑推广到人类认识和研究的一切题目上时，在这个论题方面是会经常获得胜利的。他们可以说，你是不是顺从自然的本能和倾向来同意感觉的真实性呢？可是这些本能和倾向会使你相信那个知觉和可感的影像本身就是外在的事物。你是不是抛弃这个原则，以便接受一个较为合理的意见，认为知觉只不过是外在事物的表象呢？但是这样一来你就离开了你的自然倾向和更为明显的感情，而且还不能满足你的理性，因为理性决不能从经验找到任何有说服力的论据，来证明知觉是与任何外在事物相联系的。

一二二、还有一种性质相似的怀疑论论点，是从最深奥的哲学引申出来的。如果必须作如此深刻的探讨，以便找到一些对任何重大的目的都毫无用处的论证和推理的话，这个论点也许是值得我们注意的。近代的学者们都普遍地承认，事物的一切可感性质，诸如硬、软、热、冷、白、黑等等，都只是第二性的，并不存在于事物本身之中，而不过是心灵中的知觉，并不存在由它们所表象的任何外在的原型或本相。如果承认这二性的质是这样的，那末也必须承认原始性质如广袤和体积也是这样，它们并不比第二性质有更多的资格得到原始性质的名称。广袤观念完全是从视觉和触觉得来的。如果一切由感觉而得知的性质，是在心灵中，而不在对象中，那就必须把这个同样的结论扩展到广袤观念，因为广袤观念是完全依赖于可感的观念或第二性质的观念的。这个结论是无法逃避的，除非我们硬说这些原始性质的观念是从抽象作用得来的。对这种意见，如果我们精确地加以考察，我们就会发现它是不可理解的，甚至是荒谬的。一种既摸不着又看不见的广袤是无法设想的，而一种虽摸得着看得见的广袤却既不硬，又不软，既不黑，又不白，也同样是人类所不能设想的。让任何人试来设想一个一般三角形，它既非等腰的，又非等边的，又没有一定比例的边长；他立刻就会意识到，经院哲学关于抽象和普遍观念的看法是荒谬的[注一]。

一二三、因此，第一种从哲学上对感觉的证据或对外界存在的意见所作的反驳，就是认为：这样一种意见，如果以自然本能为基础，则与理性相矛盾；而如果以理性为基础，则又与自然本能相矛盾，而且它同时又提不出可以使一个公正的学者信服的合理的

证据来。第二种反驳走得更远，指出这种意见是与理性相矛盾的，至少是与“一切可感性质都在心灵中而不在事物中”这个理性原则相矛盾的。如果你从物质中剥夺其一切可感性质（包括原始性质和第二性质），在某种意义上你就是把物质消灭了，而只给它留下了某种不可知的、无法说明的东西，作为我们知觉的原因。这种意见是很有毛病的，所以没有一个怀疑论者认为它值得一驳。

〔注一〕这个论证是从贝克莱那里抄来的。那位非常机敏的作者的大部分著作，确实已经成为古今哲学家中怀疑主义的最好的教程，巴耶尔也不例外。然而他在扉页上宣称：他写此书是为了像反对无神论和自由思想家一样地反对怀疑主义（这无疑是非常真实的）。但是，他的一切论证，虽然别有用意，但实际上仍只是怀疑论的。因为那些论证表现出，他们不容许有任何答案，而且不容许产生任何确信。它们的唯一结果只是引起暂时的惊讶，犹豫不决和含糊不清，而这些正是怀疑主义的结果。

第二节

一二四、怀疑论者的一个非常狂妄的企图，似乎是要通过论证和推理来消灭理性，而且这是他们的一切研究和辩论的最重要的着眼点。他们力图找到一些异议，既反对人们的抽象推理，又反对关于事实和存在的推理。

关于反对一切抽象推理的主要异议，是从空间和时间的观念得来的。从日常生活和漫不经心的观点看来，空间和时间观念是非常明白和可以理解的，但是，当其经受深奥的科学的追究时（它们是这些科学的主要对象）却提供了一些似乎是充满荒谬和矛盾

的原则。在为了驯服和征服那难以控制的人类理性的目的而杜撰出来的各种僧侣式的教条中，最能动摇常识的莫过于广袤无限可分的学说及其结论了。所有的几何学家和形而上学都以一种洋洋得意的狂喜夸大其词地表现这个学说。一个无限地小于任何一个有限量的实在数量，也包含有无限地小于自己的数量，如此推进，以至无限。这个知识广厦是过于大胆和奇特了，以致对任何支持它的自命的论证都太沉重了，因为它动摇了人类理性的最明白和最自然的原则[注一]。不过使此事更为奇特的还在于，这些似乎荒唐的意见乃是为一系列最明白最自然的推理所支持的，只要我们承认其前提，就不可能不承认其结论，再没有比关于圆形和三角形的性质的一切结论更使人信服和令人满意了，然而，一当我们承认这些，我们就不能不承认，圆及其切线的接触角，无限地小于任何直线角，而且随着你无限地增大圆的直径，这个接触角还可以缩小，以至无限。而且别的曲线及其切线的接触角还可以无限地小于任何圆形及其切线的接触角，如此推进，以至无限。这些原则的论证看来是无可指摘的，正如三角形的三个角等于两直角的证明是无可指摘的一样。但后一种意见是自然的和简明的，而前一种意见则充满矛盾和荒谬。在这里，理性似乎陷于惊愕和焦虑之中，即使没有任何怀疑论者的示意，理性也对它自己失去自信，对它所立足的根据失去信心。它看到一片灿烂的光亮照耀着某些地方，但那光亮却与极度的黑暗相与为邻。在光明和黑暗之间，它大为眩惑和迷妄，以致它对任何一个事物几乎都不能有确定和确信的判断。

一二五、抽象科学这些大胆结论的荒谬性，在时间方面比在

广袤方面似乎是更为明显——如果还能更明显的话。所谓时间的实在部分可以具有无限的数目，前生后灭地不断继续下去的说法，看来含有非常明显的矛盾，因此，人们会想，一个人的判断只要不为这种科学所败坏（不是改进其判断），他就不会赞同这个说法。

然而，理性虽然被这些看来荒谬和矛盾的东西驱赶到怀疑主义的境地，它仍旧不能安静下来。要说任何明白清晰的观念所能包含的内容，或者自相矛盾，或者与其他明白清晰的观念相矛盾，那是绝对不可理解的。其为荒谬，或许正与任何所能构成的荒谬命题是一样的。因此，从几何学和数量科学的某些怪诞的结论中引出的怀疑主义，是任何一种怀疑主义都不能与之相比的，或者说是不能比它充满更多的疑虑和犹豫的〔注二〕。

一二六、关于或然性的证据或关于事实的推论，人们有两种怀疑性的异议，一是通俗的，一是哲学上的。通俗的异议之论据产生于人类理智的自然缺陷；产生于不同时代、不同国家所持意见的矛盾；产生于我们在病弱中和健康时、青年和老年、兴旺时和穷困时所作判断的差异；产生于各人所持意见和感情的不断冲突，以及诸如此类的其他许多证据。对此我们无需多说。这些异议是很脆弱的。因为，在日常生活中，我们对实际事实每时每刻都有所论证，如果不继续使用这种论证，就不可能生存下去。因此，由此而来的任何通俗的异议，必然是不足以消灭这种证据。最能推翻庇罗主义和极端的怀疑原则的，就是日常生活中的活动、业务和工作。这些原则在学院里可能得到繁荣和胜利，在那里，实在说来，要驳倒它们是很困难的（如果不是不可能的话）。但是一当它们离开其庇护所，通过触动我们情绪和感觉的实在对象的出现而与我

们天性中的更有力的原则对立起来，它们立刻就会烟消云散，并且使决心最大的怀疑论者和其他人处于同样状况之下。

一二七、因此，怀疑论者最好是保持在适当的领域之中，发挥其由更深奥的探索而来的哲学上的异议。在这里，它看来有获胜的充分根据。如果他确当地主张说：在感官证据和记忆证据之外，一切关于事实方面的证明都完全是从因果关系得到的；除了原因和结果这两种对象经常联结在一起以外，我们对这种关系没有其他的观念；我们没有任何论证可以使我们相信，那在我们的经验之中惯常连结在一起的对象，在别的情况下也将以同样的方式联结在一起；而且除了习惯和我们天性的一定本能以外，没有什么东西能使我们得到这种推论；这种本能确乎是难以抗拒的，但像其他的本能一样，可能是虚妄的、骗人的。如果一个怀疑论者坚持上述论点，他就表现出了他的力量，或者毋宁说，他实际上是表现他自己的和我们的弱点来，而且这就似乎（至少在当下）会消灭一切信念和确信。这些论证本是可以用更大的篇幅来予以叙述的，如果能从中为社会求得经久的幸福和利益的话。

一二八、这里正是对极端的怀疑论的主要的最能使之狼狈不堪的异议：如果这种怀疑论保持其力量和生气，从它是不可能得到经久的利益的。我们只要问问这位怀疑论者：他的意思是什么？他通过这一切奇特的探索打算干什么？他立刻就着难了，而且不知何以作答。一个哥白尼派或托勒米派在拥护其各自不同的天文体系时，他希望将会在他的听众中产生一种恒常的经久的确信。一个斯多噶派或伊壁鸠鲁派阐发的原则可能不是经久的，但对人类的行为会有某种影响。但是一个庇罗派就不能期望他的哲

学对人的心灵会有任何恒久的影响，即或有，它对社会的影响也不会是有益的。相反，他必须承认——如果他要承认什么东西的话——他的原则如果得到普遍的牢固的流传，全部人类生活就消灭了。一切说教、一切行动都会立即停止，人们就会处于无知无觉的昏睡之中，直到由于其自然的需要不能得到满足而了结他那可怜的存在。的确，这样一桩事关存亡的事件是不必心存畏惧的。自然比原则常常是有力得多。一个庇罗主义者虽然可以通过他的深奥的推理而使他自己或别人暂时陷于惊讶和混乱之中，但生活中第一个和最平凡的事件就会驱散他的一切怀疑和犹豫，使他在行动和思辨的每一方面，都同一切其他派别的哲学家、甚至同那些从未从事过任何哲学研究的人们一样处于相同的状态之中。当他从梦中惊醒过来时，他将会是第一个参加对自己进行嘲笑的人，并且会承认，他的一切异议都只是开玩笑，除了表示人类的奇思怪想以外，并没有其他的倾向。人类必须行动、推理和信仰，但是他们却不能通过其最勤奋的研究，使自己对这些作用的基础有满意的回答，或者消除可能反对这种作用的异议。

〔注一〕关于数学点，无论有什么争论，我们仍必须承认，物理点是存在的。所谓物理点，即广袤的部分，它们既不能为目力、也不能为想像所分割或减少。因此，呈现于想像或感官面前的影像是绝对不可分割的。因此，数学家必须承认，它们比之于广袤的任何实在部分都是无限之小的。然而，对于理性说来，最为确定的说法，莫过于说那些无限数量的物理点可以组成无限的广袤了。那些无限小的广袤的部分，既然又被人假定可以无限分割，那末，它们的无限数量加起来又该有何等之大呵！

〔注二〕在我看来，如果人们承认：确当地说，并没有那种抽象观念或普遍观念之类事物的存在，那末，这些荒谬和矛盾就不是不可避免的。一切普

遍观念实际上都是附加于一个普遍名词之上的特殊观念。这个普遍名词在需要时节可以唤起另一个特殊观念，它在一定情节下相似于呈现在心灵中的那个观念。例如，当我说“马”这个名词时，我们立刻就构成一个黑色的或白色的，并有一个特殊的大小和形象的动物观念来。但是既然马这个名词通常也应用在其他的颜色、形象和大小的马上，所以，即使那些观念当下并未呈现于想像之中，也很容易地被唤起来，而且我们按同样的途径进行推理和断定，就好像它们是真真地呈现出来一样。如果我们承认这一点（看来这是合理的），则必须承认，数学家所据以推理的一切数量观念，不过就是特殊观念，是被感官和想像所提示出来的，因此是不能无限分割的。现在我们可以抛掉这点暗示而不予继续论究。可以明确地说，一切爱好科学的人都应该不要因为自己的结论而招致无知者的讥笑与鄙弃。这似乎是解决这些困难的最简捷的途径。

第　三　节

一二九、实际上还有一种较为温和的怀疑主义或学园派哲学，可能既是坚实持久的，又是有用的。它部分地是这种庇罗主义或极端的怀疑主义的无所区别的怀疑，在某种程度上受到普通常识和反省所纠正的结果。大多数人的意见天然地易于肯定和独断；当他们只看到事物的一方面，而对任何相反的论证却毫无所知的时候，他们就会使自己陷入于他们所偏爱的原则，而对那些持相反意见的人不能稍事宽容。如果进行踌躇或权衡，就会搅乱他们的理解，牵制他们的情绪，停止他们的行动。因此，在摆脱这种非常不舒服的状态以前，他们是焦躁性急的。而且他们认为，狂暴的肯定和固执的信念，也决不能使自己完全摆脱那种状态。但是这些独断的推理者如果能觉察到，人类的理智即使是处在最完善的

状态之下，以及当它最精确、最谨慎地作出结论的时候也是特别脆弱的，那末，这样一种反省就会自然而然地感悟他们，使他们更为谦逊和自制，削弱他们对自己意见的偏爱和对论敌的成见。未受教育的人可以体会到博学之士的意向，博学之士虽然由于研究和反省而有许多优越之处，但他们通常在其结论中仍然是不敢自信的。而且如果任何一个博学之士由于其天性而倾向于傲慢和固执，那末，只要稍许一点点庇罗主义的气味，就可以减少他们的骄傲。因此庇罗主义会告诉他们说：他们对于同事可能具有的那点优越之处，如果和人类本性中生来就有的那种普遍的窘惑和混乱比较起来，不过是无足轻重的。总之，一个合理的推理者在一切考察和决断中，应该永远保持某种程度的怀疑、谨慎和谦逊。

一三〇、另外有一种或许有益于人类的温和的怀疑主义，可能是庇罗式的怀疑和犹豫的自然结果，它主张把我们的研究限制在最适合于人类理解的狭隘能力的对象上面。人的想像力天然是奔放的，喜欢遥远和奇特的任何东西，放荡无羁地奔向时间和空间上最遥远的地方，以便回避习惯使它非常熟悉的事物。一种正确的判断则遵循一种相反的方法，避免一切好高骛远的研究，把研究限制于普通生活，限制于日常的实践和经验的对象；把高超的题目留给诗人和演说家去装璜，或者留给僧侣和政治家去摆弄。我们如果要想得到一种有益的结论，最有效的方法莫过于彻底相信庇罗式怀疑的力量，坚信除了自然本能的强力之外，没有任何力量可以使我们从这种怀疑力量中解放出来。那些对哲学有兴趣的人，仍然会继续他们的研究；因为他们考虑到，除了直接从钻研得到乐趣以外，从事这样一种工作，作出哲学的论断，无非是对日常生活

作出有条理的、经过校正的思考。但是，他们一旦考虑到自己所用的官能是有缺陷的，应用的范围是狭窄的，作用是不精确的，他们就永远不会想越出日常生活范围之外了。我们既然提不出一个令人满意的理由，来说明我们在经过一千次经验以后为什么就相信石头会下落，或火会燃烧，我们又怎能对世界的起源和自然的永恒状态等问题所能提出的任何解答感到满意呢？

实在说来，对我们的研究所加的这种狭窄的限制，在任何方面都是非常合理的，我们只要对人心的自然能力稍加探讨，把它们与它们的对象加以比较，就会接受这种限制的。这样，我们就将找到科学和研究的正当对象究竟是什么了。

一三一、在我看来，抽象科学或证明的唯一对象，就是量和数。一切试图把这类比较完善的知识扩张到量和数的界限以外，都只是诡辩和幻想。量和数的组成部分虽然是完全相似的，可是它们的关系却是错综复杂的。如果我们借助于各种中介，通过它们的不同的表现来探索它们的相等或不相等，那是再妙不过、再有用不过的。但是，既然一切其他的观念彼此之间有明显的区别和差异，我们即使通过最精细的考察，也不能前进得更远，而只能观察这种差异，并通过明确的反省来断言此物不是彼物。如果在作这种判断中有什么困难，那完全是起因于字义的不确定，必须通过较为正确的定义来予以订正。“弦的平方等于其他两边的平方”这个定理，即使对其中的名词都正确地下了定义，但如果没有一系列的推理和研究，我们也是不能知道的。但是，如果想使我们相信，“如果没有财产，就没有非正义”这个命题，只需要给这些名词下定义，并把非正义解释为对财产的侵犯。这个命题实际上不过是一

个更为不完善的定义而已。除了数量科学之外，在一切学问领域中，那些自命为演绎式的推论都是这样的。我认为，可以有把握地断言，只有数量科学才是知识和证明的唯一适当的对象。

一三二、人类的其他一切研究对象，都只是涉及实际的事实和存在的，这些东西显然是不能证明的。任何存在的东西都可以不存在。否定一件事实并不包含矛盾。任何事物的不存在，毫无例外地都和它的存在一样，是一个清楚明白的观念。肯定一件事实不存在的命题，无论怎样错误，也和肯定它存在的那种命题一样，是可以理解、可以设想的。至于名符其实的科学，情况则不一样。凡是不真实的命题都是含糊不清的、不可理解的。“64的立方根等于10的一半”，是一个错误的命题，我们决不能清楚地设想它。但是“凯撒、或加伯利天使、或其他人根本不存在”，虽然可能是一个错误的命题，却仍然完全可以设想，并不包含矛盾。

因此，任何事物的存在，都只能通过从它的原因或从它的结果得来的论证予以证明；而这些论证是完全建立在经验上面的。如果我们先验地进行推理，则任何事物就会产生任何事物了。一块石子的降落，就我所知也可以消灭太阳；一个人的愿望也可以控制行星的运行。只有经验，才能告诉我们原因和结果的本质和界限，才能使我们从一个事物的存在推论到另一个事物的存在[注一]。这就是或然性推理的基础，它构成人类知识的大部分，并且是一切人类活动和行为的源泉。

或然性推理的对象，或者是特殊的事实，或者是普遍的事实。一切生活上的思考都涉及特殊的事实，历史学、年代学、地理学和天文学中的一切研究也是如此。

研究普遍事实的科学则是政治学、自然哲学、物理学、化学等等，这些科学所研究的，是对象的整个类的性质、原因和结果。

神学既然企图证明神的存在和灵魂的不死，所以它的推理一部分是关于特殊的事实，一部分是关于普遍的事实。在这些推理为经验所支持的范围内，它是有其理性方面的基础的。但是它的最好的、最牢靠的基础则是信仰和神的启示。

伦理学和美学与其说是理智的适当对象，不如说是趣味和情感的适当对象。美，无论是道德上的美，还是自然的美，与其说是被人理解，不如说是被人感觉。如果我们企图对它进行论证，并努力确定它的标准，那末，我们所关心的则是一种新的事实，即人类的一般的趣味，或者是那种能作为我们思维和研究对象的事实。

如果我们相信这些原则，则当我们巡行各个图书馆时，我们必将会起什么样的破坏作用呢？我们如果拿起一本书，例如神学的或经院哲学的书，我们就可以问："其中包含有关于量或数方面的任何抽象推理么？"没有。"其中包含有关于实际的事实和存在的任何经验的推理么？"没有。那就可以把它投到烈火中去，因为它所包含的，没有别的东西，只有诡辩和幻想。

〔注一〕古代哲学的那条渎神的公理说："无中不能生有"。这条公理取消了物质创造说。但是，按怀疑主义哲学说来，这条公理就不成其为公理。不仅至高无上的上帝的意志可以创造物质，而且就我们先验地认识的任何事物来说，其他任何存在物的意志，甚至是最奇特的想像所能幻想出的任何原因也可以创造出物质来。

译 后 记

拙译《人类理智研究》就要出版问世了，此时此刻，我的思绪回到了我经常怀念不已的洪谦先生。

洪谦先生是我国研究西方哲学的著名学者，他在新中国这一学术领域的开拓之功是众所公认的，无需我多作介绍。他不仅是我50年代就学于北京大学哲学系时授业传道的教授，也是其后二十余年间在治学方面给我以指导、在为人方面树我以楷模的良师。无论是学问上的疑难，事业上的坎坷以及现实生活中的困惑，我都喜欢到洪师家中向他倾诉，求他帮助。洪师对我而言为师为父，但他待我这个弟子却如亲如友。无论何时，只要我去看望他，他总是放下工作，开门迎客，开怀畅谈，把师徒之间的教学变成海阔天空的闲聊，使我既增长了见识，又享受了师友之谊。文革后期，我们对现实生活的动乱感到极度厌倦，希望回到学术生活中去寻求精神上的寄托，常谈及发展哲学研究上的一些问题。有一次，洪师对我说，休谟的《人类理智研究》在哲学史的发展中非常重要，需要一个准确可靠的中译本。他在北京大学哲学系西方哲学教研室编译的《16—18世纪西欧各国哲学》一书中曾选译了其中部分章节（约二万余字）。他希望我来继续这项工作，译出全书。洪师之所以说这话，既有对发展学术事业的理想，也有鼓励我这个学生的厚望。我接受了洪师的托付，在动乱年代中静下心来开始了本书的翻译。

不久,“四人帮”垮台。我们有了更好的条件重新理起荒废了十年之久的学业。约在 1977 年,我完成了本书的翻译。在翻译过程中,我参照了洪师所译的那些部分,洪师译文之严谨与准确使我深受启发,我努力学习他的译风。同时也参考了关文运的旧译本。每有疑难,就向洪师求教。翻译工作进行得很顺利。洪师审阅了译稿之后很是高兴,认为我实现了他的愿望,对译文质量讲了鼓励的话。他主动表示由他来安排出版事务,把译稿交给了在学界最负盛名的商务印书馆。我曾一再向洪师表示,希望译者由他署名,以期提高本译本的权威性和知名度。他以奖掖后学的高尚风格拒绝了我的请求,坚持由我一人署名。由于各种原因,洪师生前未及看到本书的出版,这是令人遗憾的。时过 20 年之后,这本译著终于问世了。回忆往事,真是感慨不尽。我深深怀念我最敬爱的老师——洪谦先生。我这个学生总算在他的指导下完成了他曾想完成的一个愿望。希望洪先生在天之灵能为此感到欣慰。

在草此后记的时候,我还要感谢好友吴云贵先生(中国社会科学院世界宗教研究所所长,洛克名著《论宗教宽容》的译者)。他大学时专攻英国语言文学,是翻译高手。我们在一起工作时,我经常为理解和翻译英语文献中的疑难请教于他。本书的初译稿完成之后也曾虚心请他帮助斟酌校阅。吴兄给了我慷慨的帮助,多处为我改正错误,改善译文。对于他的友谊我谨表示真诚的感谢。

吕大吉

1997 年 11 月

于中国社会科学院

世界宗教研究所